

تأليف
اريک فروم

ترجمة
فؤاد كامل

الدين والخليل لنفسى

تأليف

اريک فروم

ترجمة
فؤاد كامل

مکتبہ غریب

۱۳ شارع کامل صدق (البغالة)

تلفون : ۹۰۲۱۰۷

تصدير

يمكن أن يعد هذا الكتاب امتدادا للأفكار التي عبرت عنها في «الانسان لنفسه»، أعني بحثا في سيميولوجيا الأخلاق. ذلك أن الأخلاق والمدين يرتبطان ارتباطا وثيقا، وبالتالي يقع بينهما شيء من التداخل. بيد أنني حاولت في هذا الكتاب أن أركز على مشكلة الدين، على حين كان التركيز في «الانسان لنفسه» على الأخلاق وحدها.

والآراء التي يشتملها التعبير في هذه الفصول لا تعد ممثلة «للتحليل النفسي» على الأطلاق. فمن المحللين النفسيين أشخاص متدينون يمارسون الشعائر الدينية، ومنهم من يعد الاهتمام بالدين عرضا من أمراض الصراعات العاطفية التي لم تجد لها حل. أما الموقف الذي اتخذه في هذا الكتاب فيختلف عن هؤلاء وأولئك، وهو – على أكثر تقدير – ممثل لتقدير جماعة ثلاثة من المحللين النفسيين.

وأود هنا أن أعرب عن امتناني لزوجتي، لا على الاقتراحات العديدة التي أدرجتها مباشرة في هذه الفصول فحسب، بل على ما يتعدى ذلك كثيرا، على ما أدين به لذهنها الثاقب الطلعة الذي أسهم أعظم الأسهام في تطورى الخاص، وبالتالي – بطريق غير مباشر – في أفكارى عن الدين.

١٠٠

الدين والتحليل النفسي

الفصل الأول

المشكلة

لم يقترب الانسان في يوم ما من تحقيق أعز أمنيه مثلما اقترب اليوم
ذئبوفنا العلمية وانجازاتنا التقنية تمكنا من أن نرى رأي العين اليوم الذي
تنت فيه المائدة لكل من يشتهرن الطعام . . . اليوم الذي يؤلف فيه الجنس
البشرى مجتمعاً موحداً ، فلا يعود يعيش في كيانات منفصلة . وقد اقتضى
الأمر الاف السنين حتى تفتحت - على هذا النحو - ملكات الانسان الذهنية ،
وقدرتها التامية على تنظيم المجتمع ، وتركيز طاقاته تركيزاً هادفاً . وهكذا
خلق الانسان عالماً جديداً له قوانينه الخاصة ومصيره . فإذا نظر الى ما
أبعده حق له أن يقول ان هذا الذي أبدعه شيء حسن .

ولكن . ماذا يستطيع أن يقول اذا نظر الى نفسه ؟ هل اقترب من تحقيق
حلم آخر للبشر هو كمال « الانسان » ؟ الانسان الذي يحب جاره ، ويحكم
بالعدل ، وينطق بالصدق ، محققاً ماهيته ، أى ان يكون صورة لملائكة ؟

اثارة المسؤال تدعو الى الحرج ، لأن الاجابة واضحة وضوحاً أليماً .
تبيننا خلقنا أشياء رائعة ، أخفقنا في أن نجعل أنفسنا جديرين بهذا المجهد
الخارق . وحياتنا حياة لا يسودها الاخاء والسعادة والقناعة ، بل تجتاحها
المفروض الروحية والضياع الذي يقترب اقتراباً خطراً من حالة الجنون ، وهو
جنون لا يشبه الجنون المستيري الذي وجد في العصر الوسيط ، بل جنون شبيه
بانقسام الشخصية (السكيزوفرينيا) ، ينعدم فيه الاتصال بالواقع الباطني ،
وينشق فيه الفكر على الموجدان .

حسبينا أن نتناول بعض الأخبار التي نطالعها في الصحف صباح مساء
. اقتراح باقامة المصلوات في الكنائس نتيجة لنقص المياه في نيويورك ، على
 حين يحاول « صناع المطر » استقطابه بوسائل كيميائية . . . اخبار عن الأطباق

الطايرة تولت أكثر من عام كامل ، أنس ينكرهن وجودها ، وأخرون يقولون أنها حقيقة وأنها جزء من أسلحتنا الحربية أو من أسلحة دولة أجنبية ، وفريق ثالث يزعمون جادين كل المجد أنها آلات أرسلها سكان كوكب آخر . وثمة من يخبرنا أن مستقبل أمريكا لم يكن مشرقا كما هو الآن في هذا النصف من القرن العشرين ، على حين تخدم المناقشة – في نفس الصفحة – عن احتمال نشوب الحرب ، ويتجاذل العلماء فيما إذا كانت الأسلحة الذرية ستؤدي إلى دمار المكرة الأرضية ، أم لا .

ويسعى الناس إلى الكنائس للاستماع إلى مواعظ تدعى إلى مبادئ الحب والاحسان ، وهؤلاء الناس بالذات يعدون أنفسهم حمقى أو أسوأ من ذلك اذا ترددوا في بيع سلعة يعلمون ان المستهلك لا يقدر على ثمنها . ويتعلم الأطفال في مدارس الأحد ان الأمانة والتزاهدة والمعناية بالروح يتبغى أن تكون المبادئ الهادئة في الحياة ، على حين تعلمنا « الحياة » أن الاهتمام بهذه المبادئ يجعلنا – على أحسن تقدير – حاليين غير واقعيين . ونحن نملأ أعجب امكانيات الاتصال من صحفة وإذاعة وتليفزيون ، ومع ذلك نفتدى يوميا على هراء لا يستسيغه ذكاء الأطفال لولا أنهم يرضعونه مع لبن أمهاتهم . وترتفع أصوات عديدة تزعم أن طريقتنا في الحياة تجعلنا سعداء . ولكن كم عدد السعداء في هذا العصر ؟ من الطريف أن نتذكر لقطة عابرة نشرتها مجلة « ليف » منذ حين لجامعة من الناس ينتظرون النور الآخر عند ناصية الشارع . والشيء الذي يلفت النظر في هذه الصورة ويصادمه في أن واحد هو أن هؤلاء الناس الذين تبدو عليهم جميعا امارات الذهول والخوف لم يشهدوا حادثا مروعا . بل كانوا مجرد مواطنين عاديين يمضون إلى أعمالهم ، كما يشرح ذلك النص المنشور مع الصورة .

ونحن نتشبث باعتقادنا أننا سعداء ، ونلقن أطفالنا أننا أكثر تقدما من أي جيل سبقنا ، وأننا في نهاية المطاف لن ترك أمنية دون أن نحققها .

وَمَا مِنْ شَيْءٍ سُوفَ يَسْتَعْصِي عَلَىٰ مَنْ أَنْشَأَنَا . وَالظَّاهِرُ جَمِيعاً تَؤَيدُ هَذَا الاعتقاد
الَّذِي يَدْسُ فِي نُفُوسِنَا دُونَ انْقِطَاعٍ .

ولكن ، هل سيسمع أطفالنا صوتا يرشدهم الام يتوجهون ، وما المهدف
الذى يعيشون من أجله ؟ انهم يشعرون على نحو ما - كما يشعر الناس
جميعا - انه لابد للحياة من معنى - ولكن ما هو ؟ هل يجدونه في المتناقضات ،
وفي الكلام المزدوج الدلالة ، وفي الاستسلام الساخر الذى يلتقطون به عند
كل منعطف ؟ انهم مشوقون الى السعادة والحقيقة والعدالة والحب ، والى
موضوع للعبادة ، فهل نحن قادرون على اشباع شوقهم ؟

عاجزون نحن مثلهم . بل انتا لا نعرف الاجابة لأننا نسينا حتى أن نسأل
السؤال . وننزعم أن حياتنا قائمة على أساس متين ، ونتجاهل ظلال القلق
والهم والحيرة التي تغشانا فلا تريم .

يعتقد بعض الناس أن العودة الى الدين هي الاجابة ، لا بوصفها فعلا
من افعال الایمان ، بل للهرب من شك لا سبيل الى احتماله ، وهؤلاء لايتخذون
هذا القرار تعبدا ، بل بحثا عن الامن . والمدارس للمشهد المعاصر الذي
لا تعنيه الكنيسة بل تعنيه « روح » الانسان يرى في هذه الخطوة عرضا آخر
من اعراض اضطراب الأعصاب .

اما أولئك الذين يحاولون العثور على حل بالرجوع الى الدين
التقليدي ، فيتأثرون بالرأي الذي يدعو اليه رجال الدين في اغلب الأحيان ،
وهو أن علينا أن نختار بين الدين وبين طريقة في الحياة لا تحرض الا على
اشباح حاجاتنا الغريزية ، وراحتنا المادية ، وأننا اذا لم نعتقد في الله ،
فلا مبرر لنا - ولا حق لنا - في أن نؤمن بالروح ومطالبتها . وهنا يجدوا
القساوسة والكهنة على أنهم المفتاحات المحترفة الوحيدة المهمة بالروح ،
والمتحدثون الوحيدين عن المثل العليا : الحب والحق والعدل .

بيد أن الأمر لم يكن دائمًا على هذا النحو من الناحية التاريخية . فعلى حين كان الكهنة في بعض الحضارات ، كالحضارة المصرية القديمة ، هم « أطباء الروح » ، كان الفلاسفة يقومون بهذه الوظيفة – أو في شطر منها على الأقل – في بعض الحضارات الأخرى كالحضارة اليونانية – ولم يشن سocrates أو أفلاطون أو أرسطو يزعمون أنهم يتحدثون باسم آئي وحي . بل بسلطة العقل ، وبحرصهم على سعادة الإنسان وتفتح روحه . و كانوا يهتمون بالانسان بوصفه غاية في ذاته ، وبوصفه أكثر موضوعات البحث دلالة . وكانت أبحاثهم في الفلسفة والأخلاق أبحاثاً في علم النفس في آن واحد . هذا التقليد من تقاليد العصور القديمة استمر في عصر النهضة . ومن الأشياء المميزة أن أول كتاب يستخدم لفظ « علم النفس » Psychologia Hoc es de Perfection يتخد عنواناً فرعياً هو « هذا عن كمال الإنسان Hominis (١) . وفي عصر التنوير بلغ هذا التقليد ذروته . وانطلاقاً من اعتقادهم في عقل الإنسان ، أكد فلاسفة عصر الاستنارة الذين كانوا في الوقت نفسه دارسين لروح الإنسان – أكدوا استقلال الإنسان من أغلال السياسة ، وقيود التطير والجهل على حد سواء . كما علموا الإنسان أن يعزو ظروف العيش التي تتطلب البقاء على الأوهام . وكان بحثهم النفسي يشرب بجدوى في محاولة الكشف عن شروط السعادة الإنسانية ، فكانوا يقولون إن السعادة لا يمكن أن تتحقق إلا إذا حق الإنسان حرية الباطنة . وحينئذ نحسب يمنى أن يكون صحيحاً من الناحية العقلية . بيد أن النزعة العقلانية لعصر الاستنارة عانت في الأجيال القليلة الأخيرة تغيراً حاسماً . ذلك أن الإنسان منتسباً بالرفاهية المادية الجديدة وبنجاحه في السيطرة على الطبيعة ، لم يعد ينظر إلى نفسه بوصفه الموضوع الأول في الحياة وفي البحث النظري . وإنكمش

(١) رودلف جوكل Rudolf Joeckel . ١٩٥٠

العقل ، فبعد أن كان وسيلة للكشف عن الحقيقة والنفذ من السطح إلى ماهية الظواهر ، أصبح مجرد أداة لاستخدام الأشياء والناس ، ولم يعد الإنسان يعتقد أن في قدرة العقل تأسيس صحة المعايير والأفكار الخاصة بالسلوك الإنساني .

هذا التغير الذي طرأ على المناخ الذهني والعاطفي ترك أثرا عميقا على تطور «السيكولوجيا» بوصفها علما . فإذا غضبنا الطرف عن شخصيات استثنائية مثل نيتشه وكيركجورد ، استطعنا أن نقول إن التقليد الذي كان يهد «السيكولوجيا» دراسة لروح الإنسان دراسة تهم بفضائله وسعادته – هذا التقليد نبذ تماما . وأصبح علم النفس الأكاديمي في محاولته لمحاكاة العلوم الطبيعية والأساليب العملية في الوزن والحساب – أصبح هذا العلم يعالج كل شيء ماعدا الروح ، إذ حاول هذا العلم أن يفهم ظواهر الإنسان التي يمكن فحصها في العمل ، ووزع أن الشعور ، وأحكام القيمة ، ومعرفة الخير والشر ، ما هي إلا تصورات ميتافيزيقية ، تقع خارج مشكلات علم النفس . وكان اهتمامه ينصب في أغلب الأحيان على مشكلات تافهة تتنمش مع منهج علمي مزعوم ، وذلك بدلا من أن يضع مناهج جديدة لدراسة مشكلات الإنسان الهامة . وهذا أصبح علم النفس علما يفتقر إلى موضوعه الرئيسي وهو : الروح ، وكان معينا باليكانيزمات ، وتكوينات ردود الفعل والغرائز ، دون أن يعني بالظواهر الإنسانية المميزة أشد التمييز للإنسان : كالحب والعقل والشعور ، والقيم . وإنما أوثر استخدام كلمة «روح» في هذا الموضوع خلال الحصول القادمة ، بدلا من كلمتي «نفس» Psyche أو «عقل» mind ، وذلك لما لها من تداعيات associations تتضمن هذه القوى الإنسانية العليا .

ثم جاء «فرويد» ، الممثل العظيم الأخير لعقلانية عصر التنوير ، وأول من أوضح ما في هذه النزعة من أوجه المقصور . وتجاسر على أن يقاطع أغاني الانتصار التي ينشدها العقل المجرد . وأثبت «فرويد» أن العقل هو أثمن

وأخص قوة تميز الإنسان ، ولكنه عرضة لتأثير العواطف المشود له ، وفهم عواطف الإنسان هو وحده الذي يمكن أن يحرر عقله لأداء وظيفته على نحو سليم . وكشف فرويد عن قوة العقل الإنساني وضعفه على السواء . وجعل من هذه الجملة : « الحقيقة هي التي ستتحررك » المبدأ الهادى في فن جديد للعلاج النفسي .

وظن « فرويد » في بادئ الأمر أنه لا يعني إلا باشكال معينة من المرض وعلاجها . ولكنه أدرك رويداً أنه توغل بعيداً إلى ما وراء مجال الطلب . وأنه استأنف تقليداً كان فيه علم النفس بوصفه دراسة لروح الإنسان - أساساً نظرياً لفن الحياة ، وتحقيق السعادة .

واستطاع منهج « فرويد » في التحليل النفسي أن يجعل دراسة الروح دراسة دقيقة حميمة أمراً ممكناً . ولم يكن في « معمل » المحلل النفسي أي آية أجهزة أو أنابيب اختبار ، فما كان يستطيع أن يزن أو يحسب ما يعثر عليه ، ولكنه كان يكتسب عن طريق الأحلام ، والتخيلات ، وتداعي المعانى ، بصيرة تتنفس إلى الرغبات الدقيقة وضروب القلق التي تنتاب مرضاد . وفي « معمله » حيث لا يعتمد إلا على الملاحظة والعقل وعلى خبرته الخاصة بوصفه كائناً إنسانياً - اكتشف أن المرض العقلى لا يمكن أن يفهم بمنأى عن المشكلات الأخلاقية ، وأن مريضه عليه لأنه أهمل مطالب روحه . وليس المحلل النفسي لاهوتياً أو فيلسوفاً ، وهو لا يدعى الكفاءة في هذه الميادين ، ولكنه بوصفه طبيباً للروح يهتم بنفس المشكلات التي تهتم بها الفلسفة واللاهوت : ألا وهي روح الإنسان وعلاجها .

فإذا عرفنا وظيفة المحلل النفسي على هذا النحو ، أفيينا أن هناك جماعتين تحترفان مهنة الاهتمام بالروح هما القساوسة والمحللون النفسيون ، فما هي العلاقة المتبادلة بينهما ؟ هل يحاول المحلل النفسي احتلال ميدان القيس ، وهل المتعارض بينهما شيء محظوظ ؟ أم هل هنا حليفان يعيشان من

أجل نفس الغایات، ويکمل أحدهما الآخر ويحاول أن يفهم میدان زمیله نظریاً وعملیاً؟

وقد عبر عن وجهة النظر الأولى كل من المحللين النفسيين وممثلى الكنيسة على السواء . أما كتاب « فرويد » « مستقبل وهم » (٢) وكتاب « Sheen » « سكينة الروح » (٣) . فانهما يؤكdan على التعارض . Rabbi Liebman وتمثل كتابات ك. ج. يونج C.G. Yung (٤) ، ورابة لييمانمحاولات للتوفيق بين التحليل النفسي والمدين ، وهذه الحقيقة وهى أن عددا كبيرا من رجال الدين يدرسون التحليل النفسي - تدل إلى أى مدى تغلغل الاعتقاد في مزاج الدين بالتحليل النفسي في مجال الشعائر الكنهوتية .

وإذا كنت أخذت على عاتقي مناقشة مشكلة الدين والتحليل النفسي من

The Future of an Illusion, Livright Publishing Corporation, 1949. (y)

(٣) من الأمثلة الواضحة على الطريقة غير الموقفة التي يعالج بها الموضوع أحياناً فقرة ريرها المؤنسنiorشين في كتابه « سكينة الروح » *Peace of Soul* (دارويتلس ، ١٩٤٩) ، إذ يقول : « عندما كتب فرويد مایلی ، فرض تحيزاً لا عقلياً على نظرية : » سقط القناع : فالتحليل النفسي يؤدى الى انكار الله والمثل الأعلى الأخلاقي . » (فرويد ، مستقبل وهم ، ص ٦٦) ويوحى المؤنسنiorشين بأن الفقرة التي اقتبسها تعبير عن رأي فرويد . فإذا تأمل الرء فقرة فرويد ، رأى أن الجملة المستشهد بها تاتي بعد هذا الكلام : فإذا تقدمت الان بمثل هذه التفريزات التي لا تبعث على الرضا ، فسيكون الناس على اتم استعداد للتحول مشاعرهم التي يضمرورتها الشخص الى التحليل النفسي . وسيقال ان الماء يستطيع ان يرى الان الى أين يؤدى التحليل النفسي . سقط القناع ، وما هو (اي التحليل النفسي) يؤدى الى انكار الله والمثل الأعلى الأخلاقي ، كما افترضنا ذلك دائماً . وقد ادخل في روعنا - لكي نظل بعيدين عن هذا الكشف - ان التحليل النفسي لا يتخذ ، ولا يمكن ان يتخد - موقفاً فلسفياً . « ومن الامتع ان فرويد يشير الى كيف سيهاجم الناس التحليل النفسي بدلاً من ان يعبر عن رأيه الخالص . والتحريف يمكن في أنه من المفترض الا ينكر فرويد الله فحسب ، بل ان ينكر ايضاً مثلاً اخلاقياً اعماً . وإذا كان الشطر الاول صحيحاً ، الا ان الشطر الثاني ينافق موقف فرويد . ومن المؤكد أن مؤنسنiorشين يمتاز باعتقاده في أن انكار الله يؤدى الى انكار المثل العليا الأخلاقية ، ولكن ليس من حقه أن يجعل المسألة تبدو على أنها رأي فرويد الخاص . ولو أن مؤنسنiorشين استشهد بالجملة استشهاداً صحيحاً وبمعنى اصطلاحى ، بأن حذف عبارة « كما افترضنا دائماً » أو بالإشارة الى حذفها - لو أنه فعل ذلك ، ضلل المقاريء بهذا الامر .

جديد في هذه المفصل ، فذلك لكي أبين أن وضع الموضوعات موضع التعارض الذي لا سبيل إلى التوفيق فيه أو المطالبة بتطابقها تمام أمر باطل ، فمن الممكن أن تبرهن الدراسة الشاملة النزية على أن العلاقة بين الدين والتحليل النفسي معقدة إلى درجة لا تسمح بأن تحشر في أحد هذين الموقفين ايشارا للبساطة والراحة .

وأرد أن أثبت في هذه الصفحات أنه ليس صحيحاً أن علينا التنازل عن اهتمامنا بالروح إذا كنا لا نقبل عقائد الدين ، ذلك أن المحل النفسي في وضع يسمح له بدراسة الإنسان عبر الدين وعبر نسق الرمز symbol systems اللادينية . وهو يرى أن المسألة ليست هي عودة الإنسان إلى الدين والإيمان بالله ، بل هي أن يحيا في الحب ويفكر في الحقيقة . فإذا كان يفعل ذلك ، كانت نسق الرمز التي يستخدمها ذات أهمية ثانوية ، وإذا لم يفعل ذلك ، لم تكن ذات أهمية على الإطلاق .

الفصل الثاني

فرويد ويونج

عالج « فرويد » مشكلة الدين والتحليل النفسي في واحد من أعمق كتبه وألّمها « مستقبل وهم » . أما « يونج » الذي كان أول محلل نفسي يفهم أن الأسطورة والأفكار الدينية ما هي إلا تعبيرات عن استبشارات عميقة – فقد تناول نفس الموضوع في محاضرات تيري Terry Lectures التي أقاما سنة ١٩٣٧ ، ونشرت تحت عنوان : « علم النفس والمدين » .

فإذا حاولت الآن أن أعرض موجزاً سريعاً موقف كل من هذين المحللين ، فذلك لتحقيق غرض ذي ثلاثة شعب :

١ - لأبين أين تقف مناقشة المشكلة في الوقت الحاضر ، ولأحدد النقطة التي أريد أن أبدأ منها .

٢ - لأنضم الأساس للفضول التالى بمناقشة بعض التصورات الأساسية التي استخدمها « فرويد » و « يونج » .

٣ - تصحيح الرأى الشائع بأن فرويد « ضد » ويونج « مع » الدين ، هذا التصحيح يسمح لنا برؤية المغالطة في مثل هذه الآراء المسرفة في التبسيط في هذا الميدان ، ومناقشة ما يحيط بكلمتى « الدين » و « التحليل النفسي » من معانٍ غامضة تدعو إلى الالتباس .

ما موقف « فرويد » من الدين ، كما يعبر عنه في كتابه : « مستقبل وهم » .

يرى « فرويد » أن الدين ينبع من عجز الإنسان في مواجهة قوى الطبيعة في الخارج ، والقوى الغريزية داخل نفسه . وينشأ الدين في مرحلة مبكرة

من التطور الانساني عندما لم يكن الانسان يستطيع أن يستخدم عقله بعد في التحدي لهذه القوى الخارجية والداخلية ، ولا يجد مفرًا من كبتها ، أو التحايل عليها مستعينا بقوى عاطفية أخرى . وهكذا بدلا من التعامل مع هذه القوى عن طريق العقل ، يتعامل معها « بعواطف مضادة » ، بقوى وجدانية أخرى ، تكون وظيفتها هي الكبت أو التحكم فيما يعجز عن التعامل معه عقلانيا .

وفي هذه العملية ، ينمى الانسان ما يطلق عليه « فرويد » اسم « الوهم » ، وهذا الوهم تؤخذ مادته من تجربته الفردية الخاصة عندما كان طفلا . اذ يتذكر الانسان - حين يواجه قوى خطرة لا سبيل الى السيطرة عليها أو فهمها - يتذكر الانسان ويعود القهقرى الى تجربة مر بها وهو طفل ، حينما كان يشعر أن آباء يحميه ، آباء الذى يعتقد أنه أوتى حكمة عالية ، وقوة ، وهو يستطيع أن يكسب حب أبيه وحمايته باطاعة أوامره ، وتجنب نواهيه .

وهكذا يكون الدين - في رأى « فرويد » - تكرارا لتجربة الطفل . ويتعامل الانسان مع القوى المهددة له بنفس الطريقة التي تعلم بها وهو طفل ان يتعامل مع شعوره بعدم الأمان ، وذلك بالاعتماد على والد يعجب به ويخافه . ويقارن « فرويد » بين الدين وبين عصاب الانحصار obsessional neuroses الذي نجده عند الأطفال ، والدين في رأيه عصاب جماعي collective neurosis تسببه ظروف مماثلة للمظروف التي تحدث عصاب الطفولة .

ويحاول تحليل « فرويد » للجذور النفسية للدين أن يبين « لماذا » اتجه الناس الى تكوين فكرة الاله ، بيد أن هذا التحليل يزعم المخى الى أبعد من تلك الجذور النفسية ، اذ يدعى أن لا واقعية التصور الالوهي يثبتها عرض، هذا

للتصور بوصيفه وهمًا قائمًا على رغبات الإنسان (١) .

ويذهب فرويد إلى أبعد من البرهنة على أن الدين « وهم » ، فيقول إن الدين « خطير » لأنَّه يميل إلى تقديس مؤسسات إنسانية سينية تحالف معها على مر التاريخ ، وفضلاً عن ذلك ، فإنَّ ما يقوم به الدين من تعليم الناس الاعتقاد في وهم ، وتحريم التفكير النقدي يجعله مسؤولاً عما أصاب العقل من أخلاق (٢) . وجه هذا الاتهام ضد الكنيسة مفكرو عصر الاستنارة ، شأنه في ذلك شأن الاتهام الأول . بيد أنَّ هذا الاتهام الثاني عندما يرد في سياق التفكير الفرويدى — أقوى مما كان في القرن الثامن عشر . إذ يستطيع فرويد أن يبين في عمله التحليلي أنَّ كبت التفكير النقدي في نقطة معينة يؤدى إلى افتقار قدرة الشخص الناقدية في مجالات أخرى من الفكر ، ومن ثم يعوق قوة العقل . والاعتراض الثالث الذي يعتريه فرويد على الدين هو أنه يضع « الأخلاقية » على أساس مهزوزة أشد الاهتزاز . فإذا كانت صحة المعايير الأخلاقية تستند على كونها أوامر الله ، فإنَّ مستقبل الأخلاق ينهض أو يتداعى مع الاعتقاد في الله . ولما كان فرويد يفترض أنَّ الاعتقاد الديني في سبيله إلى الانحلال ، فإنه مرغم على افتراض أنَّ الارتباط المستمر بين الدين والأخلاق سوف يؤدى إلى تحليل قيمنا الأخلاقية .

(١) يقدر فرويد نفسه أنَّ إشباع الذكرة لرغبة ما لا يعني بالضرورة أنَّ هذه الفكرة باطلة . وما كان الحالون قد انتهوا في بعض الأحيان إلى هذه النتيجة الخطأة ، فأنني أود التاكيد على هذه الملاحظة التي أبدأها فرويد . صحيح أنَّ هناك كثيراً من الأفكار الصادقة والكافحة التي رصل إليها الإنسان لأنَّه يريد أن تكون الفكرة صادقة . وربما تولدت معظم الكشفوف العظيمة عن الاهتمام بالوصول إلى شيء حقيقي . وعلى حين أنَّ وجود مثل هذا الاهتمام قد يجعل الملاحظ مسترقباً ، إلا أنه لا يمكن أن يفتقد صحة تصور أو رأي . ومعيار الصدق لا يمكن في التحليل النفسي لدافع ما ، بل ، ذى نفس البنية التي تؤيد أو تدحض افتراضنا داخل الإطار المنطقي للافتراض .

(٢) يشير فرويد إلى التضاد المترافق بين ما يتصف به الطفل من نكاملة ، ومانلاحظة من فقر العقل عند البالغ المتوسط (Dnkschwache) . وهو يفترض أنَّ « طبيعة الإنسان المحبوبة » قد لا تكون لا عقلية كما تكون عندما يخضع الإنسان للتأثيرُ التعليل الملاعنة .

والأخطار التي يراها فرويد في الدين تجعل من الواضح أن مثله العليا الخاصة وقيمه هي نفسها الأشياء التي يعدها موضع تهديد من الدين : وأعني بهذه المثل والقيم : العقل ، وتخفيق العذاب الانساني ، والأخلاقية . بيد أنه لا ينبغي علينا الاعتماد على الاستدلالات التي تستخلصها من نقد فرويد للدين ، فلقد عبر في صراحة تامة عن المعايير والمثل العليا التي يؤمن بها وهي : المحب الأخوي (Menschenliebe) والصدق ، والحرية ، فالعقل والحرية يعتمدان أحدهما على الآخر في رأي فرويد . فإذا تخلى الإنسان عن وهمه في الله أبوى ، وإذا واجه وحدته وتفاوته في الكون ، فسيكون أشبه بالطفل الذي ترك بيت أبيه . غير أن غاية التطور الانساني هي أن يتغلب على هذا التثبيت الطفولي . وعلى الإنسان أن يعلم نفسه لمواجهة الواقع . فإذا علم أنه لا يستطيع الاعتماد على شيء إلا على قواه الخاصة ، فسيتعلم كيف يستخدمها استخداماً صحيحاً . والانسان الحر الذي حرر نفسه من نير السلطة – السلطة التي تهدد وتحمى – هو وحده الذي يستطيع استخدام قوة عقله ، وادراته الكون ، ودوره فيه ادراكاً موضوعياً ، دون وهم ، وبقدرة على التطور وعلى استخدام القدرات الكامنة فيه . ولن نجرؤ على التفكير تفكيراً مستقلاً إلا إذا نمونا وكفنا عن أن نكون أطفالاً نعتمد على السلطة ونهابها ، والعكس صحيح ، فلن نحرر أنفسنا من قهر السلطة إلا إذا تجاوزنا على التفكير . ومن الأمور الدالة في هذا السياق أن نذكر ما قرره فرويد من أن الشعور بالعجز مضاد للشعور الديني . وبالنظر إلى هذه الحقيقة وهي أن كثيرون من اللاهوتيين – وكذلك يونج إلى حد ما كما سترى فيما بعد – يرون أن الشعور بالاعتماد والعجز هو لب التجربة الدينية . ومن ثم كان رأى فرويد هذا على أكبر جانب من الأهمية . وهو معبر ، حتى ولو كان ذلك بالخصوص وحده – عن تصوره للتجربة الدينية ، أعني تجربة الاستقلال ووعي الإنسان بقواه الخاصة . وسأحاول أن أثبت فيما بعد أن هذا الاختلاف يؤلف أحدى المشكلات الحاسمة في سيكولوجية الدين .

فإذا تحولنا الآن إلى يونج ، رأيناه على عكس فرويد تماماً في آرائه عن الدين .

يبدأ يونج بمناقشة المبادئ العامة لمنهجه . فعلى حين يتناول فرويد المشكلة رغم أنه ليس فيلسوفاً محترفاً من زاوية نفسية وفلسفية ، كما يتناولها وليم جيمس وديبوى ، وماكمورى ، يقول يونج في مستهل كتابه : « حضرت نفس في ملاحظة المظاهر ، وامتنع عن استخدام أية اعتبارات ميتافيزيقية أو فلسفية (٣) . ثم يمضي شارحاً بوصفة عالماً نفسياً - كيف يستطيع تحليل الدين دون استخدام للاعتبارات الفلسفية . ويصف موقفه بأنه « ظاهري » ، أي أنه معنى « بالأحداث والحوادث والتجارب ، أي بالحقائق الواقعية إذا شئنا استخدام الكلمة واحدة . وما يتميز به هذا الموقف من الصدق هو أنه حقيقة واقعة لا حكم . فإذا تحدث علم النفس - مثلاً - عن الدافع إلى ولادة العذراء ، لم يهتم إلا بواقعية وجود مثل هذه الفكرة ، ولكنه لا يهتم بمسألة ما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أو كاذبة بأى معنى آخر . فهو صادقة من الناحية النفسية مادامت موجودة . والوجود النفسي ذاتي إذا طرأت الفكرة لشخص واحد فحسب ، ولكنه موضوعي إذا كان ثمة مجتمع قد أقر هذه الفكرة - أي بجماع الآراء (Consensus gentium) (٤) .

و قبل أن أعرض تحليل يونج للدين ، يخيل إلى أن فحصاً نقدياً لهذه القدرات المنهجية أمر له ما يبرره . ذلك أن استخدام يونج لتصور الصدق شيء لا يمكن الدفاع عنه . فهو يقرر أن « الصدق حقيقة واقعة fact ، وليس حكماً » وأن « الغيل حقيقي لأنه موجود » (٥) . ولكنه ينسى أن الصدق يشير

Psychology and Religion, p. 2.

(٣) علم النفس والمدين ، ص ٢ .

(٤) نفس المرجع ، ص ٣ .

(٥) نفس المرجع ، ص ٣ .

دائماً وبالضرورة إلى حكم ، وأنه ليس وصفاً لظاهرة تدركها بحواسنا ، ونشير إليها بكلمة رمزية . ثم يقرر يونج أن « الفكرة صادقة سيكلوجيا مادامت موجودة » . بيد أن الفكرة « توجد » بغض النظر عما إذا كانت هذين أو تنتظر حقيقة واقعة . وجود فكرة ما لا يجعلها « صادقة » بـأى معنى من المعنى . وحتى الطبيب النفسي لا يستطيع أن يمارس عمله إن لم يكن معيناً بصدق فكرة ما ، أعني بعلاقتها بظاهرة تتجه إلى وصفها . والا ما استطاع أن يتحدث عن هذين أو عن جنون المذهان . بـأى منهج يوـنج في التناول ليس متهافتاً من وجهة نظر علم النفس المرضى فحسب ، بل أنه يدعـو إلى موقف يتسم بنزعة نسبية Relativism ، وهذا الموقف رغم أنه يـبدو على السطح مؤيداً للدين أكثر من موقف فرويد ، إلا أنه في جوهره معارض للأديان . الـهـيـودـيـة والـمـسـيـحـيـة والـبـوـذـيـة . وهذه الأديان تعد طموح الإنسان إلى الحقيقة واحداً من فضائل الإنسان الرئيسية وواجباته ، وتصر على أن عقائدها سـوـاء وصلـنا إليها بالـلـوـحـى أو بـقـوـة العـقـل وـهـدـه خـاصـيـة لـعـيـارـ المـصـدـق .

ولا يغفل يـونـج عن رؤـية المصـعـابـ التي تحـفـ بمـوقـفـهـ . بـيدـ أنـ المـطـرـيقـةـ التي يـحاـولـ أنـ يـتـغلـبـ بهاـ عـلـىـ هـذـهـ الصـعـابـ هيـ أـيـضاـ مـتـهـافـتـةـ لـسـرـءـ المـحـظـ .ـ فهوـ يـحاـولـ أنـ يـميـزـ بـيـنـ الـوـجـودـ «ـ الذـاتـيـ»ـ وـ «ـ الـمـوـضـوعـيـ»ـ ،ـ معـ ماـ يـكـنـفـ هـذـينـ المـصـطلـعـينـ منـ مـزـالـقـ شـهـيرـةـ .ـ وـ بـيـدـوـ أنـ يـونـجـ يـقـصـدـ أـنـ الشـئـ المـوـضـوعـيـ أـكـثـرـ صـحـةـ وـصـدـقاـ منـ مجـرـدـ الشـئـ الذـاتـيـ .ـ وـ يـعـتـمـدـ مـعيـارـهـ لـلـاخـتـالـفـ بـيـنـ الذـاتـيـ وـ الـمـوـضـوعـيـ عـلـىـ ماـ إـذـاـ كـانـتـ الفـكـرـةـ تـطـراـ لـشـخـصـ وـاحـدـ فـحـسبـ .ـ أوـ أـنـهـاـ مـاـ يـقـرـهـ مجـتـمـعـ ماـ .ـ وـ لـكـنـ ،ـ أـلـمـ نـشـهـدـ نـحـنـ أـنـفـسـنـاـ الـجـنـونـ الـذـىـ يـحـبـبـ مـلـايـينـ مـنـ النـاسـ وـجـمـاعـاتـ باـكـملـهـاـ فـيـ عـصـرـنـاـ الـحـاضـرـ ؟ـ أـلـمـ نـشـهـدـ أـنـ مـلـايـينـ النـاسـ تـضـلـلـهـمـ عـواـطـفـهـمـ الـلـاعـقـلـيـةـ ،ـ يـمـكـنـهـمـ أـنـ يـعـتـقـدـواـ فـيـ أـفـكـارـ لـاـ تـقـلـ بـطـلـانـاـ وـلـاـ عـقـلـيـةـ عـنـ نـتـاجـ فـرـدـ وـاحـدـ ؟ـ فـمـاـ مـعـنـىـ أـنـ نـقـولـ عـنـهـمـ أـنـهـمـ

« موضوعيون » ؟ أن روح هذا المعيار للتمييز بين الذاتي والموضوعي تقسم بنفس النزعة النسبية التي علقت عليها آنفاً . بل أنها على الأخص نزعة نسبية اجتماعية تجعل من قبول المجتمع لفكرة معياراً لصحتها وصدقها و « موضوعيتها » (١) .

وبعد أن يناقش يونج مقدماته المنهجية ، يعرض آراءه في المشكلة الأساسية : ما الدين ؟ ما طبيعة التجربة الدينية ؟ ويأتي تعريف مشتركاً بينه وبين كثير من اللاهوتيين ، ويمكن تلخيصه بابungan في هذه العبارة وهي أن جوهر التجربة الدينية هو الخضوع لقوى أعلى من أنفسنا ، ولكن من الأفضل أن تورد عبارة يونج مباشرة فهو يقول أن الدين هو « الملاحظة الدقيقة المتحركة لما اسماه رودولف أوتو Rudolf Otto ببراعة « الخارق للطبيعة » numinosum ، أي وجود دينامي أو أثر لا يسببه فعل جزافي من أفعال الارادة ، بل على العكس ، هذا الوجود يمسك ويتحكم في الذات الإنسانية التي هي دائمًا ضحيته أكثر من تكون خالقته » (٧) .

وبعد أن يعرف يونج التجربة الدينية بأنها شيء تسيطر عليه قوة خارجة عنا ، يتقدم لتفسير تصور اللاشعور بوصفه تصوراً دينياً . فهو يرى أن اللاشعور لا يمكن أن يكون مجرد شطر من العقل الفردي ، بل أنه قوة تند عن سيطرتنا ، وتؤثر على عقولنا . و « حقيقة أنك تدرك صوت (اللاشعور) في أحلامك ، لا تثبت شيئاً على الاطلاق ، لأنك تستطيع أيضاً أن تسمع الأصوات في الشارع ، ومع هذا فانك لا تفسر هذه الأصوات على أنها أصواتك - تمة .

(١) راجع مناقشة الكلى في مضاد الأخلاق المترافق اجتماعياً في كتاب إريك فروم : « الإنسان ل نفسه » (رينهارت وشركاه - ١٩٤٧ . من ٢٣٧ - ٢٤٤) .

(٧) يونج : علم النفس والدين ، من ٤ .

شرط واحد هو الذى يجعلك - بصورة مشروعة - تنسب صوتاً إليك ، وهو حين تفترض أن شخصيتك المواتية جزء من كل ، أو أنها دائرة صغيرة ، تذ بها دائرة أوسع . والموظف الصغير الذى يعمل فى أحد المصارف يستخدم نفس هذا الامتياز حين يشير إلى مبنى المصرف الذى يعمل فيه لصديق له يفرجه على المدينة قائلاً : « وهذا مصرفي » (٨) .

ويقترب على تعريف، يونج للدين واللاشعور أن يصل بالضرورة إلى هذه النتيجة وهى أنه بالنظر إلى طبيعة العقل الملاواعى ، يكون تأثير اللاشعور علينا « ظاهرة دينية أساسية » (٩) . ويلزم عن ذلك أن العقيدة الدينية والحمل تلاهما ظاهرة دينية ، لأن كلاً منها تعبير عن استيلاء قوة خارجية علينا . ولا حاجة بنا إلى القول بأن الجنون في منطق التفكير الذي يعتقد يونج ينبغي أن يسمى ظاهرة دينية بلا منازع .

فهل يثبت ، فحدّثنا موقف كل من فرويد ويونج من الدين الرأى الشائع بأن فرويد عدو للدين ويونج صديق له ؟ إن المقارنة الوجيزة بين آرائهما تبين أن هذا الافتراض تبسيط مفرط مضلل .

يعتقد فرويد أن هدف التطور الانساني هو تحقيق هذه المثل العليا : المعرفة (العقل ، الحقيقة ، اللوغوس) ، والحب الأخوى ، وتخفيض الآلام ، والاستقلال ، والمسؤولية وهذه المثل العليا تؤلف اللباب الأخلاقي للأديان العظمى جميعاً . تلك الأديان التي تقوم عليها الحضارة الشرقية والغربية ، وتعاليم كونفوشيوس ولوتسى ، وبودا ، والآباء كافه . وعلى حين تقوم بغض المذوق في التركيز على أشياء بعينها في هذه التعاليم ، فمثلاً يركز بودا على

(٨) نفس المرجع ، من ٤٧ .

(٩) نفس المرجع ، من ٤٦ .

تحقيق الآلام ، ويركز الأنبياء على المعرفة والعدالة ، ويركز المسيح على الحب الأخوى . . . وهلم جرا ، على حين تقوم هذه الفروق بجدر بنا أن نذكر إلى أي مدى يتحقق مؤلام المعلمون الدينيون اتفاقاً جوهرياً فيما بينهم على مذهب التطور الإنساني ، وعلى المعايير التي ينبغي أن يهتم بها الإنسان . ويتحدث فرويد باسم الجوهر الأخلاقي للدين وينتقد في الدين الجوانب الالهية الفائقة على الطبيعة لأنها تحول دون التحقيق الكامل لهذه الأهداف الأخلاقية . ويفسر التصورات الالهية الفائقة على الطبيعة على أنها مرحلة في التطور الإنساني كانت ضرورية ذات يوم وباعتثة على التقدم ، ولكنها لم تعد الآن ضرورية . بل هي في الواقع حائل دون مزيد من النمو . وعلى هذا فإن القول بأن فرويد « ضد » الدين قول مضلل للهيم إلا إذا حدثنا تحديداً قاطعاً « نوع » الدين أو مظاهر الدين التي يوجه إليها نقده ، والمظاهر التي يؤيدتها .

أما عند يونج ، فإن الخبرة الدينية تتسم بضرب خاص من الخبرة العاطفية هي الخاضع لقوة أعلى ، سواء أطلقنا على هذه القوة اسم الله أو اللاشعور ، وليس من شيك أن هذا تحديد صادق لنمط معين من الخبرة الدينية ، نهى في الأديان المسيحية مثلاً ، تعلب تعاليم لوثار أو كالفن – على حين أنها تتناقض مع نمط آخر من الخبرة الدينية كذلك التي تمثلها البوذية على سبيل المثال . وأيا كان الأمر ، فإن تصور يونج في الدين ينافق – بخاتمه النسبي في نظرته إلى الحقيقة – البوذية ، واليهودية واليسوعية . وفي هذه الأديان الثلاثة – بعد التزام الإنسان بالبحث عن الحقيقة مسلمة متکاملة . ويفت سؤال بيلاطس الساخر : « ما الحقيقة ؟ » رمزاً على موقف معاد للدين لا من وجهة النظر المسيحية فحسب ، بل من وجهة نظر الأديان الكبرى جميعاً على المسواء .

فإذا أردنا تلخيص موقف كل من فرويد ويونج على التوالي ، قلنا إن فرويد يعارض الدين باسم الأخلاق ، وهو موقف نستطيع أن نصفه بأنه

« ديني » . على حين يهبط يونج بالدين فيحيله إلى ظاهرة نفسية ، ويرفع اللاشعور في الوقت نفسه فيجعله ظاهرة دينية (١٠) .

(١٠) من الطريق أن نذكر أن موقف يونج في كتابه : « علم النفس والدين » قد أرهى به أيام جيمس على اتحاد شتى ، على حين يتشابه موقف فرويد في نقاطه الجوهرية مع الموقف الذي اتخذه جون ديوى . ويصل وليم جيمس هذا الموقف الديني بأنه « يتسم بالعجز والتضليل ... آن واحد . ويجد المرء نفسه مدبرعاً إلى اتحاده نحو ما يدرك أنه الآلى » . (صنوف الخبرة الدينية (المكتبة الحديثة) صفحه ٥١) وهو يقارن ، مثلما يفعل يونج - اللاشعور بتصور الأذوكي للاله . ويقول : « وفي المررت نفسه يجد ما يقوله اللاهوتى من أن الإنسان الدينى نجراه قوة خارجية - بجد هذا القول ما يبرره . تلك أنه من خصائص الفرزات الصادرة عن مشكلة ما تحت السعور أن تتعدد مظاهر موضوعية ، وأن توحى إلى « المذات » بوجود سيطرة بازجية » . (نفس المرجع المذكور صفحه ٥٠٢) وفي هذه الصلة بين اللاشعور (أو ما تحت الشعور Subconscious في محيطنا) والاله ، يرى جيمس حلقة الوصل بين الدين وجملة الناس .

اما جون ديوى فيفرق بين الدين والخبرة الدينية . فهو يرى أن معتقدات الدين النائمة على الشريعة قد أضاعت من موقف الإنسان الدينى وأوهنته . ويقول : « إن المتعارض المقام بين الدين الدينية كما اتصورها وبين الدين لا سبيل إلى رفعه ، ولا ان تحرير هذه القيم من الأديان ، بسكان ، فإن التوحيد بينهما وبين عائد الأديان ومعتقداتها أمر يتبعى فحصمه » . (ايدان ميريان (مطبعة جامعة بيل . ١٩٣٤) ، صفحه ٢٨) ويقدر كما قرر فرويد . « إن الناس لم يدعوا نقط القرى التي يملكونها لنشر الخير تمام الاستخدام ، وذلك لأنهم انتظروا قدرة خارجية عنهم وعن الطبيعة لتؤدى عنهم العمل الذى تقع عليهم مسئولية أدائه » . (المرجع إلذور ، صفحه ٤٦) وارجع أيضاً إلى موقف جون ماكمارى John Mecmarray في كتابه : « بناء الخبرة الدينية The Structure of Religious Experience » . (مطبعة جامعة بيل . ١٩٦٦) .

وهو يؤكد الآية بين العقلى واللاعقلى ، وبين العواطف الدينية الواقعية ، والعواطف الدينية الرديئة . وفي حсад الموقف النبى الذى يتخذه يونج ، يقول : « ليس من الممكن تبرير أن نشاط تأملى الا من حيث وصوله إلى الحقيقة والمصدق ، وتجنبه للخطأ والباطل » . (المرجع إلذور ، صفحه ٥٤)

الفصل الثالث

تحليل لأنماط من الخبرة الدينية

تصطدم أية مناقشة للدين بعقبة كأداء من حيث المصطلح . فبينما نعرف أنه قد وجدت - ومازالت - أديان كثيرة خارج التوحيد ، فإننا نربط مع ذلك تصور الدين بمذهب يدور حول الله والقوى الفائقة على الطبيعة ، كما نميل إلى اعتبار الديانة التوحيدية إطاراً لفهم جميع الأديان الأخرى وتقويمها . وهكذا يصبح من المشكوك فيه أن نطلق بحق اسم الأديان على أديان لا الله فيها كاللبوذية والطاوية والكونفوشيوسية ، وثمة مذاهب دينية كمذهب التسلط المعاشر authoritarianism - لا يخلق عليها اسم الأديان . وإن كانت تستحق هذا الاسم من الناحية النفسية . والأمر ببساطة هو أننا لا نملك كلمة فشير بها إلى الدين بوصفه ظاهرة إنسانية عامة بحيث لا يتسلل تداعع ما بنمط معين من الدين ، فيلوون تصورنا . وننظراً لافتقارنا لمثل هذه الكلمة ، فنستخدم كلمة دين في هذه الفحول ، ولكنني أريد أن يكون واضحاً في الأذهان منذ البداية أنني أفهم الدين بأنه أي مذهب للتفكير والعمل تشتراك فيه جماعة ما ، ويعطى للفرد إطاراً للتوجيه وموضوعاً للعبادة .

ولا توجد - بكل تأكيد - حضارة في الماضي ، وببدو أنه لا يمكن أن توجد حضارة في المستقبل - دون أن يكون لها دين بهذا المعنى الواسع الذي يذهب إليه تعريفنا . ومهما يكن من أمر ، فلسنا بحاجة إلى الوقوف عند هذه العبارة الوصفية وحدها . ذلك أن دراسة الإنسان تتسمى لنا بأدراك أن الحاجة إلى مذهب مشترك للتوجيه وإلى موضوع للعبادة - هذه الحاجة تضرب بجذورها عميقاً في أحوال الوجود الإنساني . وقد حاولت في كتابي « الإنسان لنفسه » Man for himself تحليل طبيعة هذه الحاجة ، وأنا أستشهد بما ورد فيه :

« البرىء بالذات ، والعقل ، والتخيل – كل هذه المركبات قد مزقت
« الانسجام » الذى اتسم به الوجود الحيوانى . وجعل ظهورها من الانسان
 شيئاً شاناً . خارقاً فى الكون ، فهو جزء من الطبيعة ، خاضع لقوانينها
النبريزيانية . عاجز عن تغيير هذه القوانين ، ولكنه مع ذلك يتجاوز بقية
الطبيعة . وهن بمعرض عنها على حين أنه جزء منها . انه بلا مأوى ، ولكنه
منابرلى الى المأوى الذى يشترك فيه مع الكائنات جميعاً . قذف به الى العالم
فى مكان وزمان عرضيين ، وهو مرغم على الخروج منه على سبيل المصادفة
أيضاً . ولما كان الانسان فى وعي بنفسه ، فإنه يدرك عجزه والقيود التى تحد
وجوهه . وهو يتنبأ ب نهايته : وهى الموت . ولا يتحرر أبداً من ثنائية وجوده ،
ولا يستطيع أن يتخلص من عقله حتى لو أراد ذلك ، كما لا يستطيع أن يتخلص
من جسده مادام حيا – وجسده يدفعه الى أن يريد الحياة .

« وأذا كان العقل نعمة الانسان ، فهو نقمته أيضاً ، اذ يدفعه الى القيام
ـ ذاتماً وابداً ـ بمهمة حل ثنائية لا سبيل الى حلها . والوجود الانساني
 مختلف من هذه الجهة عن سائر الكائنات الأخرى ، فهو حالة من اختلال
التوازن الدائم الذى لا محيد عنه . وحياة الانسان لا يمكن أن « تعاش »
بتكرر نموذج النوع الانساني ، بل عليه « هو » أن يعيش حياته . والانسان
هو الحيوان الوحيد الذى يمكن أن ينتابه « السأم » و « المسخط » ، وأن يشعر
بأنه عطروه من الفردوس . والانسان هو الحيوان الوحيد الذى يعد وجوده
مشكلة بالنسبة اليه ، مشكلة عليه أن يحلها . ولا يستطيع منها فكاكاً . وهو
لا يستطيع أن يرجع الى الحالة السابقة على الانسانية ، حالة الانسجام مع
الطبيعة ، بل يتبعى عليه أن يتقدم مطوراً عقله حتى يصبح سيداً للطبيعة ،
و « يدرا لنفسه » .

« وظهور العقل أنشأ ثنائية داخل الانسان ، تدفعه الى السعي دون
توقف عن حلول جديدة . ودينامية تاريخه باطننة فى وجود عقله الذى يدفعه

إلى التطور ، ومن خلاله ، يبدع عالماً خاصاً به يستطيع أن يشعر فيه بالطمأنينة مع نفسه ، ومع غيره من البشر . وكل مرحلة يبلغها ، تتركه ساخطاً حائراً ، وهذه الحيرة نفسها تدفعه صوب حلول جديدة . فلا وجود « لدافع فطري نحو التقدم » في الإنسان ، والتناقض في وجوده هو الذي يجعله يسير قديماً في الطريق الذي ابتدأه . وعندما أضاع الإنسان الفردوس ، فقد الاتحاد مع الطبيعة ، أصبح المتجول الأبدي (أوديسيوس ، أوديب ، إبراهيم . فاوست) ، وهو مجبر على السير قديماً إلى الأمام . باذلاً ذلك الجهد الدائم ليجعل المجهول معروفاً لأن يملاً ثغرات معرفته بالأجوبة . وعليه أن يقسم لنفسه حساباً عن نفسه ، وعن معنى وجوده . وهو مسوق للتغلب على هذا التصدع الداخلي ، يذهب الشوق إلى « المطلق » ، وإلى ضرب آخر من الانسجام يستطاع أن يرفع اللعنة التي فصلته عن الطبيعة ، وعن أخيه البشر ، وعن نفسه » .

« وينشئ التناقض (انعدام الانسجام) في وجود الإنسان حاجات تتجاوز حاجات أحشه الحيوياني تجاوزاً بعيداً . وينتزع عن هذه الحاجات دافع قادر لاستعادة الوحدة والتوازن بينه وبين بقية الطبيعة . ويحاول استعادة هذه الوحدة والتوازن في الفكر بادئ الأمر ، وذلك بتشييد صورة ذهنية جامعة all-inclusive للعالم تكون بمثابة إطار للإشارة يستطيع منه أن يستمد الإجابة على السؤال الخاص ب موقفه وما ينبغي عليه أن يفعله . بيد أن مثل هذه المذاهب الفكرية ليست كافية . فلو كان الإنسان عقلاً مجرداً عن الجسم لم بلغ غايته بمذهب فكري شامل . ولكن مadam الإنسان كياناً له جسم وعقل فلا مناص من أن يواجه ثنائية وجوده لا بالتفكير فحسب ، بل بعملية الحياة أيضاً، وبمشاعره وأفعاله . وعليه أن يسعى جاهداً إلى تجربة الاتحاد والوحدة في كل مجالات وجوده لكي يصل إلى توازن جديد . ومن ثم فإن كل مذهب مرض من التوجيه لا يتضمن عناصر عقلية فحسب ، بل يتضمن أيضاً عناصر الشعور والاحساس ، على أن تتحقق هذه العناصر في الفعل في مجالات الجهد

الإنساني جميماً والتقانى فى هدف أو فكرة أو قوة تعلو على الإنسان كألاله –
تعبير عن هذه الحاجة إلى الاتكمال في عملية الحياة ٠

« ولأن الحاجة إلى مذهب للتوجيه ولعبادة جزء جوهري من الوجود
الإنساني ، يمكننا أن نفهم عرامة هذه الحاجة . والحق أن لا وجود في الإنسان
ل مصدر للطاقة أقوى من هذا المصدر . فليس الإنسان حرا في اختيار أن تكون
له ، مثل علينا » أو لا تكون له ، ولكن حرف في الاختيار بين ضروب المثل العليا
المختلفة ، بين أن يكرس نفسه لعبادة القوة والتدمير أو العقل والحب . والناس
جيئوا « مثاليون » ، وهم يتطلعون إلى شيء وراء الحصول على الشبع
الجسدي . ولكنهم يختلفون في أنواع المثل العليا التي يؤمنون بها . وربما
كانت أفضل ، بل أشد تحققات عقل الإنسان الشيطانية أيضاً تعبيرات لا عن
جسمه ، وإنما عن « مثاليته » ، عن روحه . ومن ثم كان الرأي النسبي القائل
بان اعتناق مثل أعلى ، أو الشعور بعاطفة دينية شيء قيم في حد ذاته – كان
هذا الرأي خطراً ومخطئاً . إذ يجب أن نفهم كل مثل أعلى ، بما في ذلك المثل
العليا التي تظهر في الأيديولوجيات الدينية على أنها تعبيرات عن نفس الحاجة
الإنسانية . وعليينا أن نحكم عليها وفق ما تتطوّر عليها من حقيقة ، وتبعاً
للهدى الذي تفضي إليه في كشفها عن قوى الإنسان ، وللدرجة التي تكون فيها
تلبية حقيقة حاجة الإنسان إلى التوازن والانسجام في عالمه (١) ٠

وما قلته عن نزعة الإنسان المثالية يصدق أيضاً على حاجته الدينية .
فلا وجود لأنسان بغير حاجة دينية ، حاجة إلى أن يكون له إطار للتوجيه
وسيوضح للعبادة ، بيد أن هذا القول لا يخبرنا بشيء عن سياق خاص تتجلى
فيه هذه الحاجة الدينية ، فقد يعبد الإنسان الحيوانات ، أو الأشجار ،
أو الأصنام من الذهب أو الحجارة ، أو لها غير منظور ، أو إنساناً مقدساً ،

(١) « الإنسان لنفسه » ، من ص ٤٠ - ٤٦ ، ٤٧ - ٤٩ ، ٥٠ -

أو زعماء شيطانيين ، وربما عبد أسلافه ، أو أمهاته ، أو طبقةه أو حزبه ، أو المال ، أو النجاح ، وقد يُؤدي به دينه إلى تطوير روح الدمار أو الحب ، إلى التسلط أو الأخاء ، أو ربما ضاعف من قوة عقله أو أصابها بالشلل ، وقد يدرك أن مذهبة مذهب ديني ، يختلف عن المذاهب الدينية ، أو قد يظن أنه لا يملك دينا ، وأن تكريس نفسه لأهداف دينوية مزعومة كالقوة أو المال أو النجاح – ليس شيئاً آخر سوى اهتمامه بالعمل والنافع ، والمسألة ليست « ديناً أو لا دين » بل « أي نوع من الدين » ، هل هو من النوع الذي يساعد على تطور الإنسان وعلى الكشف عن قواه الإنسانية الخاصة به كإنسان ، أم هو من النوع الذي يصيب هذه القوى بالشلل ؟

والعجب أن اهتمامات رجل الدين التقاني ، واهتمامات عالم النفس ، واحدة بعينها في هذا المجال . فرجل اللاهوت يهتم اهتماماً شديداً بالمعتقدات الخاصة بدين ما ، بدينه ودين الآخرين ، لأن ما يهمه هو حقيقة اعتقاده في مقابل اعتقاد الآخرين . وكذلك ينبع على عالم النفس أن يهتم اهتماماً شديداً بالضامين الخاصة بالدين . لأن ما يهمه هو الموقف الإنساني الذي يعبر عنه الدين ، وما نوع تأثيره على الإنسان ، وهل هذا التأثير حسن أم سيء على تنمية قوى الإنسان . وهو لا يهتم بتحليل « الجذور النفسية » للأديان المختلفة فحسب ، بل « بقيمتها » أيضاً .

وتبدو لي هذه الدعوى القائلة بأن الحاجة إلى إطار للتوجيه وموضوع للعبادة تضرب بجذورها في أحوال الوجود الانساني – تبدو لي صحيحة نؤكد صحتها تأكيداً وفيها حقيقة ظهور الدين في التاريخ على نطاق شامل . وهذه النقطة قد قررت وفصلت على أيدي رجال اللاهوت ، وعلماء النفس ، وعلماء الإنسان ، وليس بحاجة إلى مناقشتها أكثر من ذلك . كل ما أريده هو أنه في تقرير هذه النقطة انفس أنصار الدين التقليدي في اغلب الأحيان في تفكير واضح البطلان . فإنهم حين يبدأون بتعريف واسع للدين بحيث يشمل

كل ظاهرة دينية ممكنة ، يظل تصورهم مرتبطاً بالديانة التوحيدية ، ومن ثم فانهم ينظرون الى كل الاشكال غير الموحدة nonmonotheistic forms على أنها سوابق أو انحرافات عن الدين « الحقيقى » ، ويتنهى بهم الأمر الى البرهنة على أن الاعتقاد في الله بمعنى الذي يراه التراث المدينى الغربى - هذا الاعتقاد فطري في تركيب الإنسان .

أما محلل النفسي الذي يتخذ من المريض « معملاً » له ، والذي يعد ملاحظاً مشاركاً لأفكار شخص آخر ومشاعره ، فإنه قادر على إضافة برهان آخر على حقيقة أن الحاجة إلى إطار للتوجيه وموضوع للعبادة متصلة في الإنسان . وفي دراسته لأنواع العصاب يكتشف أنه يدرس الدين . وكان فرويد هو الذي رأى العلاقة بين العصاب والدين ، ولكنه حين فسر الدين على أنه العصاب الجماعي لطفولة الجنس البشري ، كان من الممكن عكس هذا القول أيضاً ، إذ نستطيع أن نفسر العصاب على أنه شكل خاص من أشكال الدين أو على نحو أكثر تخصيصاً - تکوصا إلى الأشكال البدائية للدين يتصارع مع النماذج الرسمية المعترف بها من الفكر الديني .

ويستطيع المرء أن ينظر إلى العصاب من وجهين : فاما أن يركز الرؤية على الظواهر العصابية نفسها ، أو على الأعراض والمصاعب الأخرى الخاصة بالحياة التي يحدثها العصاب . أما الوجه الثاني فلا يعني بالايجابي من حيث هو كذلك ، أعني بالعصاب ، بل بالسلبي ، أعني باخفاق الفرد العصابي في تحقيق الأهداف الأساسية من الوجود الإنساني ، كالاستقلال والقدرة على أن يكون متوجهاً ، وعلى أن يحب ويفكر . وكل من أخفق في بلوغ النضج والتكامل يصيّبه هذا النوع من العصاب أو ذاك . فهو « لا يعيش » وكفى ، غير عابئ بفشلـه ، قانعاً بالطعام والشراب والنوم ، راضياً بممارسة الجنس ومزاولة عمله ، ولو كان الأمر على هذا النحو لكان لدينا بالتأكيد برهان على أن الموقف الديني - وإن يكن أمراً غير مرغوباً فيه - إلا أنه ليس جزءاً اصيلاً

نى الطبيعة الإنسانية . بيد أن دراسة الإنسان تبين أن الأمر على خلاف ذلك .
فلو أن شخصا لم ينجح في ادماج ملاقاته في اتجاه ذاته العليا ، فإنه يسيرها
في اتجاه الأهداف الأدنى ، فإذا لم تكن لديه صورة عن العالم و موقفه فيه
تكون قريبة من الحقيقة ، فإنه سوف يخلف صورة وهمية يتسبّب بها بنفس
الاحرار الذي يؤمن به رجل الدين بمعتقداته . والحق أن « الإنسان لا يعيش
بالخبر وحده » . وليس لديه إلا اختيار بين الأشكال الحسنة أو الرديئة ،
السامية أو الدنية ، المرضية أو المهدامة ، من الأديان والفلسفات .

فما هو الموقف الديني في المجتمع الغربي المعاصر ؟ إنه يشبه – على
نحو غريب – الصورة التي يخرج بها الأنثروبولوجي من دراسة دين الهندو
في أمريكا الشمالية . فقد دخلوا الديانة المسيحية ، بيد أن أديانهم القديمة
السابقة على المسيحية لم تستحصل من نفوسهم . وما المسيحية غير طلاء
ووضع فوق هذا الدين القديم ، واحتلّت به على أنحاء شتى . وفي حضارتنا
ذنسها لا يخرج الدين التوحيدى ، بل والفلسفات المحددة واللاماديرية أيضا – عن
كونها طبقة رقيقة من الطلاء وضعت فوق أديان أشد امعانا في « البدائية »
من أديان الهندو الحمر ، بل لكونها وثنية صرفة – فإنها أشد تناقضا مع تعاليم
التوحيد الجوهري . ومن أشكال الوثنية الحديثة شكل جماعي متغلغل نجده
في عبادة السلطان والنجاح ، وفي سلطة السوق ، ولكننا نجد إلى جانب هذه
الأشكال الجماعية شيئا آخر . فلو اتنا خدشنا سطح الإنسان الحديث لاكتشفنا
عدها من الأشكال الفردية البدائية للدين . وكثير من هذه الأشكال تسمى
أعراض عصابية ، بيد أن المرء يستطيع أيضا أن يسمّيها – دون أن يجانب
الحق – باسمائها الدينية : عبادة الأسلاف ، الطوطمية ، الفتاشية ، المطقوسية ،
عبادة الطهارة ، وهكذا دواليك .

فهل نجد فعلاً عبادة السلف ؟ من المؤكد أن عبادة السلف هي واحدة
من أكثر العبادات البدائية انتشارا في مجتمعنا ، ولا تتغير صورتها إذا
أسميناها كما يسميها الطبيب النفسي ، ثبيتا عصابيا neurotic fixation

للأب أو الأم . فلننظر في حالة من حالات عبادة السلف . امرأة جميلة ذات موهبة وفيرة في فن الرسم ، كانت متعلقة بأبيها إلى درجة أنها كانت ترفض أي اتصال وثيق بالرجال ، وكانت تنفق وقت فراغها كله مع أبيها . وهو رجل لطيف العشر ، ولكنه « جنتلمن » خامل ، ترمل في وقت مبكر . ولم يكن ثمة ما يشغلها إلى جانب الرسم ، غير أبيها . وكانت الصورة التي تعطيها الآخرين عنه تختلف عن الواقع اختلافاً ضخماً ، وبعد وفاته ، انتحرت . وتركت وصية لا تشترط فيها إلا أن تدفن إلى جواره .

شخص آخر ، على قدر كبير من الذكاء والموهبة ، يحترمه الجميع احتراماً عظيماً ، كان يحيا حياة سرية يكرسها تمام التكريس لعبادة والده الذي يمكن أن يوصف – إذا توخياناً أكبر قدر من السخاء – بأنه شخص حصيف لا يحرص إلا على اكتساب المال والمكانة الاجتماعية . أما صورة الابن عن الأب فكانت تصوره بأنه أحكم وأحب وأحن والد ، اصطفاه الله ليهديه إلى طريق الصواب في الحياة . وكان كل فعل يأتيه الابن ، وكل فكرة تخطر له ، ينظر إليها من وجهة نظر الأب هل يجدها أم يستنكرها ، ولما كان والده يميل عادة في الحياة الواقعية إلى الاستهجان ، فقد شعر المريض أنه بييء بسخط أبيه في معظم الوقت ، ولهذا حاول في احتياج شديد أن يستعيد رضى أبيه حتى بعد أن انقضت عدة سنوات على وفاته .

ويحاول المحلل النفسي أن يكتشف أسباب هذه الارتباطات المرضية . أملاً أن يساعد المريض على تحرير نفسه من هذه العبادة العرجاء للأب . بيد أننا لا نهتم هاهنا بالأسباب ، أو بمشكلة العلاج ، بل بالظاهرة نفسها . فنحن نجد اعتماداً على الأب يدوم بشدة غير متناقصة عدة أعوام بعد وفاة الأب ، وهذا الاعتماد يصيب قدرة المريض على الحكم بالشلل ، ويجعله عاجزاً عن الحب ، شاعراً بأنه كالطفل ، في حالة مستمرة من عدم الاستقرار والذعر . هذا التركيز لحياة المرء حول سلف ، وانفاق معظم طاقته في عبادة هذا

السلف ، لا يختلف عن عبادة الأسلاف الدينية ، فهو يعطي إطاراً للتجويم ، ومبعداً موحداً للعبادة . وهنا يمكن السبب في أن المريض لا يمكن أن يشفى بمجرد الإشارة إلى ما يتسم به سلوكه من لا معقولية ، وإلى الضرر الذي يلحقه بنفسه . فكثيراً ما يعرف هذا في شطر من نفسه من الناحية العقلية ، ولكنه مرتبط ارتباطاً تاماً بهذه العبادة من الناحية العاطفية . ولا يمكن أن يتحرر « من » هذه العبادة الذليلة لأبيه إلا إذا طرأ تغيير عميق على شخصيته بأسرها ، بحيث يصبح حراً في أن يفكر وأن يحب ، وأن يحصل على بؤرة جديدة من التوجيه والعبارة . ولن يتحرر من هذا الشكل الأدنى للدين ، إلا إذا كان قادراً على اعتناق شكل أعلى للدين .

ويعرض المرضى بالعصاب القهري أشكالاً عديدة من الطقوس الخاصة . فالشخص الذي تدور حياته حول المشاعر بالذنب وال الحاجة إلى التكفير قد يختار الافتصال القهري بوصفه المطمس المسيطر على حياته ، وقد يختار شخص يتبدى عصابه في التفكير أكثر مما يتبدى في الأفعال – طقساً يدفعه إلى التفكير أو إلى صيغ معينة مفروض فيها أن تمنع وقوع الكارثة ، أو صيغ أخرى تتضمن النجاح . وسواء وصفنا هذه الصيغ بأنها أعراض عصابية أو طقوس ، فإن هذا الوصف يتوقف على وجهة نظرنا ، غير أن هذه الأعراض « هي » في جوهرها طقوس دين خاص .

هل لدينا « طوطمية » في حضارتنا ؟ لدينا منها حظ كبير – وإن كان من يكابدون منها لا يعتبرون أنفسهم في حاجة إلى معونة الـطب النفسي . والشخص الذي يكرس نفسه تكريساً تاماً للدولة أو لحزبه السياسي ، والذي يكون معياره الوحيد للقيمة والحقيقة هو مصلحة الدولة أو الحزب ، والذي يجعل من العلم بوصفه رمزاً لجماعته موضوعاً مقدساً ، مثل هذا الشخص يعتقد ديناً قبلياً ، ويتعبد عبادة طوطمية ، وإن اعتقد أنه يعتقد مذهبًا عقلياً لا غبار

عليه (وهذا ما يعتقد بالطبع كل المؤمنين بأى نوع من الدين البدائى) . فإذا أردنا أن نفهم كيف تمتلك بعض النظم كالفاشية أو المستالينية ملايين من البشر ، على استعداد للتضحيه بتكميلهم وعقلهم للمبدأ القائل : « وطني ، مخطئاً أو مصيباً » ، فلا مناص لنا من أن ننظر في نزعتهم الطوطمية ، والصبغة الدينية التي يتسم بها توجيههم .

وهذا شكل آخر من اشكال الدين الشخصي ، وهو شائع جدا ، ولكنه ليس سائدا في حضارتنا ، وأعني به دين النظافة . وأنصار هذا الدين لا يملكون سوى معيار رئيسي واحد للقيمة يحكمون به على الناس هو : النظافة والنظام . وقد تبدت هذه الظاهرة على نحو بارز في رد فعل كثير من الجنود الأمريكيين أثناء الحرب الأخيرة . ولما كانوا في أغلب الأحيان مت天涯ضين مع معتقداتهم السياسية ، فإنهم يحكمون على الحلفاء والأعداء من وجده نظر هذا الدين . فكان الانجليز والألمان يأتون في المرتبة الأولى ، أما الفرنسيون والإيطاليون فكانوا ينزلونهم في المرتبة الدنيا من سلم القيم هذا . ودين النظافة والنظام لا يختلف في جوهره اختلافا كبيرا عن المذهب الدينية المغالبة في طقوسها والتي تدور حول محاولة التخلص من الشر باداء طقوس النظافة والحصول على الأمان في الأداء الصارم للنظام الشعاعرى .

وهناك اختلاف هام بين العبادة الدينية والعصاب يجعل العبادة أسمى بكثير على العصاب من حيث الاشباع المكتسب - فلو تخيلنا ان المريض العصاب بالتبني العصابي للاب يعيش في حضارة تمارس عبادة السلف على نحو عام بوصفها دينا ، فإنه يستطيع أن يقتسم مع أهل وطنه دون أن يشعر بالانزعاج عنهم . والشعور بالعزلة والانفصال هو الوخزة الأليمة في كل عصاب . فحتى وبعد التوجيهات عن المقولية لم اشتراك فيه عدد كبير من الناس ، فإنه يعطي الفرد شعورا بالاتحاد مع الآخرين ، وقدرا معينا من الأمن والاستقرار يفتقر إليه الشخص العصابي . وما من شيء لا إنساني أو شرير أو لا معقول لا يمنع

شيئاً من الراحة اذا اشتريكت فيه جماعة . ولعل اشد الادلة اقتناعاً على هذا القول ، ما نجده في حوادث الجنون الجماعي التي شهدناها وما زلنا نشاهدها . فما أني يمكن مذهب من المذاهب أيا كانت لامعقوليته في مجتمع ما، حتى يؤمن به ملايين من الناس ، بدلاً من أن يشعروا بالنبذ والانعزal .

هذه الأفكار تؤدي إلى نظرة هامة تتعلق بوظيفة الدين . فإذا كان الإنسان يتৎسر بهذه السهولة إلى شكل أكثر بدائية من أشكال الدين ، ليست وظيفة الأديان التوحيدية التي ينبغي أن تقوم بها اليوم هي إنقاذ الإنسان من هذا الانتكاس ؟ أليس الاعتقاد في الله واقياً من الارتداد إلى عبادة السلف أو الطوطم ، أو العجل الذهبي ؟ قد يكون ذلك حقاً لو أن الدين التاريخي قد انهزم شخصية الإنسان وفق مثله العليا المقررة ، بيد أن الدين التاريخي قد انهزم أمام السلطان الديني ، وأثر المصالحة مرة بعد أخرى . كما أنه وجه عناء أكبر إلى معتقدات معينة بدلاً من أن يعني بممارسة الحب والتواضع في الحياة اليومية . وأخفق الدين في تحدي السلطان الديني باستمرار وفي غير هوادة حيثما انتهك هذا السلطان روح المثل الأعلى الديني بل على العكس من ذلك شارك المرة تلو المرة في مثل هذه الانتهاكات . ولو كانت الكنائس ممثلة لا للحرف الذي نزلت به الوصايا العشر أو القاعدة الذهبية فحسب ، بل لروح هذه الوصايا ، إذن لكان قوى قادرة على سد طريق الارتداد إلى عبادة الأصنام . ولكن ، مادام هذا الأمر هو الاستثناء لا القاعدة ، فلا بد من أن نسأل هذا السؤال ، لا من وجهاً النظر المعادية للمدين ، بل نتيجة لقلقنا على روح الإنسان ، هل نستطيع أن نثق في أن يكون الدين ممثلاً للمحاجات الدينية أم ينبغي علينا أن نفصل هذه المحاجات عن الدين التقليدي القائم حتى نمنع انهيار كياننا الأخلاقى ؟

علينا أن نتذكر في محاولة الإجابة على هذا السؤال أنه لا يمكن أن تدور مناقشة ذكية لهذه المشكلة مادمتنا نتناول الدين بوجه عام بدلاً من التمييز بين

الأنماط المتباعدة من الدين والخبرة الدينية . وربما تجاوزنا نطاق هذا الفصل اذا حاولنا استعراض أنماط الدين جميعاً ، بل ان الاقتصار على مناقشة الأنماط التي تتصل بموضوعنا من وجهة النظر النفسية لا يمكن أن نقدم عليها هنا . وعلى هذا فسوف أعالج تمييزاً واحداً ، ولكنه في رأيي أهمها جميعاً ، كما انه يقطع خلال الأديان التالية وغير التالية : وأعني به ذلك التمييز بين الأديان الإنسانية *humanistic* والأديان التسلطية *authoritarian*

فما مبدأ الدين التسلطى ؟ يعد تعريف الدين الذى يورده معجم أكسفورد حين يحاول تعريف الدين من حيث هو كذلك – يعد بالأحرى تعريفاً دقيقاً للدين التسلطى ، اذ يقول : « (الدين هو) اعتراف الإنسان بقوة عليا غير منظورة تحكم فى مصيره ، ولها عليه حق الطاعة والتجليل والعبادة » .

وهذا يوضع التأكيد على الاعتراف بأن الإنسان تحكمه قوة عليا خارج نفسه ، بيد أن هذا وحده لا يزلف الدين التسلطى . فما يجعله كذلك هو فكرة أن هذه القوة بسبب السيطرة التى تمارسها « جديرة » بالطاعة والتجليل والعبادة . وقد وضعت كلمة جديرة بين شوالت لأنها تبين أن سبب العبادة والطاعة والتجليل لا يمكن فى صفات الله الأخلاقية ، فى الحب أو العدل ، وإنما فى أن لها السيطرة ، أوى السلطان على الإنسان . كما أنها تبين أيضاً أن للقوة العليا الحق فى ارغام الإنسان على عبادتها ، وأن التقصير فى التجليل والطاعة يعد اثماً .

والعنصر الجوهرى فى الدين التسلطى وفى التجربة الدينية التسلطية هو الاستسلام لقرة تعلو على الإنسان . والمفضيلة الأساسية فى هذا النمط من الدين هي الطاعة ، والخطيئة الكبرى هي العصيان . وكما يتصور الله على أنه شامل القدرة ، محيط علما بكل شيء ، فكذلك يتصور الإنسان على أنه عاجز ، تافه الشأن . ولا يشعر بالقوة الا بمقدار ما يكتسب من فضل الله ومحنته عن طريق الاستسلام التام . والاذعان لسلطة قوية هو واحد السبل

لتي يستطيع بها الانسان ان يهرب من شعوره بالوحدة والحدودية . وفي فعل الاستسلام يفقد استقلاله وتكامله بوصفه فردا ، ولكنه يكتسب الشعور بأن قوة مهيبة تحميه ، بحيث يصبح جزءا منها .

ونحن نجد في لاهوت كالفن صورة حية للمفكير التسلطي الالوهى ، اذ يقول : ، أنا-لا أسمى هذا تواضعا ، اذا افترضت أنه لم يبق لنا شيء ... نحن لا نستطيع أن نفكر في أنفسنا كما ينبغي أن نفكر ان لم نحتقر تمام الاحتقار كل ما نفترض أنه امتياز فينا . وهذا التواضع خضوع صريح لعقل يرهقه شعور ثقيل الوطأة بتعاسته وفقره ، وهذا هو وصفه المتجانس بعبارة الله « (٣) » .

والتجربة التي يصفها كالفن هنا ، أعني احتقار كل شيء في الانسان ، وخضوع العقل الذي ينزع بفقره ، هذه التجربة هي جوهر الأديان التسلطية كلها ، سواء صيغت بلغة علمانية او لاهوتية (٤) . والاله في الدين التسلطى رهن للقوة والمبروت ، وهو الأعلى لأن له القوة الأعلى . والانسان الى جواره لا حول له ولا قوة .

والدين التسلطي العلماني (او الدنيوي) يتبع هذا المبدأ نفسه . فهنا يصبح الفوهر او « أبو الشعب » المحبوب ، او الدولة ، او الجنس Rac^٣ او الوطن الاشتراكي - موضوعا للعبادة ، وتصبح حياة الفرد تافهة ، وتألف قيمة الانسان من انكاره لقيمة وقوته . وكثيرا ما يسلم الدين التسلطى بمثل أعلى يصل درجة عالية من التجريد والبعد بحيث لا يمت بصلة تقريبا بالحياة

Johannes Calvin, Institutes of Christian Religion (Presbyterian Board of Christian Education, 1928), p. 681.
See Erick Fromm, Escape from Freedom (Ferrare and Reinhart, 1941), p. 141.

(٢) نفيه وصف مفصل لهذا الموقف من السلطة .

الواقعية للشعب الحقيقي . وللذل هذه المثل العليا « كالحياة بعد الموت » أو « مستقبل الانسانية » يمكن أن يضحي بحياة وسعادة الاشخاص الذين يعيشون هنا والآن ، وهذه الخيارات المزعومة تبرر كل الوسائل ، وتصبّح رموزاً تحكم باسمها « الصفة » الدينية أو الدينوية في حياة اخوانهم من البشر .

وعلى العكس من ذلك ، يدور الدين الانساني حول الانسان وقوته . فعلى الانسان أن ينمى قدرة عقله كيما يفهم نفسه ، وعلاقته بغيره من الناس ، وموضعه في الكون . كما يتبعى عليه أن يعرف الحقيقة فيما يتعلق بحدوده أو إمكانياته على السواء . وعليه أن ينمى قدراته على حب الآخرين ، كما يحب نفسه ، وأن يخوض تجربة التضامن مع الكائنات الحية جمِيعاً . ولابد أن تكون له مبادئ ومعايير ترشده الى هذه الغاية . والتجربة الدينية في هذا النوع من الدين هي تجربة الاتحاد بالكل ، القائمة على ارتباط الانسان بالعالم ارتباطاً ندركه بالفکر والحب . وهدف الانسان في الدين الانساني هو أن يحقق أكبر قدر من القوة ، لا أكبر قدر من العجز ، والمفضلة هي تحقيق الذات ، لا الطاعة . والإيمان هو يقين الاقتناع المؤسس على تجربة المرأة في مجال الفکر والشعور ، لا على تصديق قضایا وفقاً لذمة المتقدم بها . والمزاج السائد فيها هو الفرح ، على حين أن المزاج السائد في الدين التسلطي هو الحزن والشعور بالذنب .

وبقدر ما تكون الأديان الانسانية تاليهية ، يكون الله رمزاً على « قوى الانسان الخاصة » التي يحاول تحقيقها في الحياة ، ولا يكون رمزاً على القوة والسلط ، و « القدرة على الانسان » .

ومن أمثلة الأديان الانسانية ، البوذية المبكرة ، والطاوية ، وتماليم المسيح وسقراط واسبيونوا ، وبعض الاتجاهات في الديانتين اليهودية واليسوعية (وخاصة في التصوف) ، ودين العقل الذي ثادت به الثورة الفرنسية . ويتبين من هذه الأديان أن التمييز بين الدين التسلطي والدين

الانسانى يتقاطع مع التمييز بين التألهى وغير التألهى . كما يتقاطع مع التمييز بين الأديان بالمعنى الضيق ، والمذاهب الفلسفية ذات الطابع الدينى . والملهم فى مثل هذه المذاهب جمیعاً ليس المذهب الفكري من حيث هو كذلك ، بل الموقف الانساني الكامن وراء معتقداتها .

والبوذية المبكرة من أفضل الأمثلة على الأديان الانسانية ، ذلك أن بوذا شمل عظيم ، انه « المستير » الذى ادرك حقيقة الوجود الانساني ، وهو لا يتحدث باسم قوة فائقة على الطبيعة ، بل باسم العقل ، انه يهيب بكل انسان أن يستخدم عقله الخاص وأن يرى الحقيقة التى كان هو أول من رأها فحسب . فما أن يخطو الانسان الخطوة الأولى فى رؤية الحقيقة ، الا وكان من واجبه استخدام جهوده لكي يحيا حياته على نحو يمكنه من تنمية قدراته فى العقل وفى حب المخلوقات الانسانية كلها . وبقدر ما ينجح فى هذا ، يستطيع أن يحرر نفسه من أسر العواطف الجامحة . وعلى حين ينبغى على الانسان أن يدرك حدوده وفقاً لل تعاليم البوذية ، ينبغى عليه أيضاً أن يكون واعياً بالقوى الكامنة فى نفسه . وتصور الزفافاً بوصفها الحالة العقلية التى يمكن أن يبلغها المستير استنارة كاملة ليس تصوراً لعجز الانسان وخضوعه ، ولكنه على العكس من ذلك تصور لتطور أعلى القدرات التى يملكها الانسان .

وهذه القصة التالية عن بوذا تمثل هذا القول أصدق تمثيل :

جلس أرنب برى ذات يوم تحت احدى أشجار المانجو فغلبه النعاس ، ونجمة سمع صوتاً عالياً ، فخيل اليه أن نهاية العالم قد اقتربت ، وشرع يعدو . وحين رأته الأرانب الأخرى يجرى سالتة : « لماذا تجري بهذه السرعة ؟ فأجاب : « لقد اقتربت نهاية العالم » ، فما أن سمعوا اجابته تلك حتى انضموا إليه فى الهرب . وحين شاهد الغزال الأرانب وهى تجري سالتها : « لماذا تركضون بهذه السرعة ؟ » أجابت الأرانب : « انتا ترکض لأن القيمة قد قامت » . وهنا انضم إليها الغزال فى الهرب . وهكذا انضم نوع اثر نوع الى

الحيوانات اللائذة بالفرار حتى أخذت مملكة الحيوان كلها في هذا المهروب المضطرب الذي كان من الممكن أن ينتهي بفنائها . وعندما أبصر بودا الحيوانات جميعاً تتراکض بهذه الفوضى - وكان يعيش في ذلك الحين عيشة رجل حكيم ، وهو أحد صور وجوده المتعددة - سأله الجماعة الأخيرة التي انضممت إلى الهاربين ، لماذا تجري على هذا النحو ، أجاب : « لأن القيامة قد قادت » ، فقال بودا : « لا يمكن أن يكون هذا حقاً . لم تقم القيامة ، ولكن لمنى لمنا يفكرون على هذا النحو » . ثم تحرى حقيقة الأمر من نوع إلى آخر ، متعقباً الشائعة حتى وصل إلى المغزالة ، وبعدها إلى الأرانب . وعندما أخبرته الأرانب أنها كانت تجري لأن القيامة قد حلّت ، سأله عن الأرنب الذي قال لها ذلك . فأشارت الأرانب إلى الأرنب الذي بدأ باشاعة النباء ، فالمفتى إليه بودا سائلاً : « أين كنت ، وماذا صنعت حين علمت أن نهاية العالم قد حانت ؟ » فأجابه الأرنب : « كنت جالساً تحت شجرة مانجو ، فغلبني النعاس » . فقال له بودا : « من المحتمل أنك سمعت ثمرة مانجو تسقط ، فأيقظك صوتها . وانتابك الفزع ، فظننت أن القيامة قادت . فلترجع إلى الشجرة التي جلست تحتها لتبين جلية الأمر » . وذهبما معاً إلى الشجرة ، فوجداً أحدي ثمار المانجو قد سقطت حيث جلس الأرنب . وهكذا أنقذ بودا مملكة الحيوان من الغمام .

ولم أستشهد بهذه القصة لأنها واحدة من أقدم الأمثلة على البحث التحليلي في أصول الخوف والشائعات ، بل لأنها معبرة أبلغ التعبير عن الروح البوذية ، فهي تبين الاهتمام المفعم بالحب لكتائب العالم الحيواني ، كما تبين في الوقت نفسه الفهم العقلي النافذ ، والثقة في قوى الإنسان .

وتعد طائفة زن البوذية Zen — Buddhism وهي طائفة تفرعت فيما بعد عن البوذية - معبرة عن موقف أكثر من ذلك جذرية ضد النزعة التسلطية . اذ يذهب زن Zen إلى أن أية معرفة لا قيمة لها إن لم تنبت من أنفسنا ، وما من سلطة ، أو معلم يستطيع أن يعلمنا شيئاً في حقيقة الأمر . اللهم إلا إثارة

الشكوك في نفوسنا ، والألفاظ والمذاهب الفكرية خطرة لأنها تتحول بسهولة إلى سلطات نعبد لها . وينبغي أن ندرك الحياة نفسها وأن نخبرها في جريانها، ونرى هذا تكمن الفضيلة ، ومن أمثلة هذا الموقف غير المتسلط نحو الكائنات العليا ، نروى القصة التالية :

« عندما وقف تانكا Tanka من أسرة تانج Yerinj ، في الكابيتول ، كان الجو شديد البرودة ، فأخذ أحدي صور بوذا المحفوظة بين المقدسات ، وصنع منها ناراً عظيمة استدفاً بها . وحين رأى حارس الضريح هذا الفعل ، استنشاط غضباً ، وصاح قائلاً : « كيف تجرؤ على احرق صورتي الخشبية لبوذا ؟ »

وشرع تانكا يفتش في الرماد كائناً يبحث عن شيء ثم قال : « أني أجمع المساريراس المقدس (وهو نوع من المخلفات التي توجد في الجسم الإنساني بعد احراق الجثة ، ومن المعتقد أنه يمثل قداسة الحياة) من الرماد المحترق » .

قال الحارس : « كيف يمكن أن تحصل على المساريراس من تمثال خشبي لبوذا ؟ »

فأجاب تانكا : « اذا لم يكن فيها ساريراس ، فهل أستطيع أن أخذ تمثالي بوذا الآخرين لأشعل بهما ناري ؟ »

« وقد حارس الضريح جفنيه فيما بعد لاحتاجه على تجديف تانكا الظاهري . على حين أن غضب بوذا لم ينزل على هذا الأخير قط » (٤) .

(٤) راجع كتاب D.T. Suzuki تحت عنوان : « مقدمة لبوذية زن (رايدر وشركاه ، ١٩٤٨) ص ١٢٤ . انظر أيضاً مؤلفات الاستاذ سوزوكى الأخرى عن « زن » ، وكتاب Ch. Humphery عن « بوذية زن (و هاينمان وشركاه ، ١٩٤٩) . وقد صدرت عام ١٩٥٠ مجموعة من الوثائق الدينية العبرة عن الدين الإنساني ، ملخصة من جميع المصادر الكبرى في الشرق والغرب ، واشرف على تحريرها Victor Gollancz وفي هذه المجموعة يجد القارئ ثروة من الوثائق عن التفكير الديني الإنساني .

الاستهلال في المعهد القديم (٥) مكتوب بروح الدين التسلطي . وصورة الله هي صورة الحاكم المطلق لقبيلة أبوية patriarchal خلق الانسان وفق هواه ، ويستطيع أن يحطمها تبعاً لمشيئته . وقد حرم أن يأكل من شجرة معرفة الخير والشر . وهدده بالموت أن هو عصى هذا الأمر . وقالت الحياة التي « كانت أحيل جميع حيوانات البرية » * لحواء : « لن تموتا ، بل الله عالم أنه يوم تأكلا منه * * تنفتح أعينكما وتكونان كائنة عارفين الخير والشر (٦) . وبرهن

(٥) لستنا في حاجة الى ان نبحث هنا الحقيقة التاريخية القائلة بأن بداية الكتاب المقدس ليست هي أقدم أجزاءه ، وذلك لأننا نستخدم النص بوصفه مثلا على مبادئ دون ان نقصد اثبات الكتاب التاريخي .

^(*) سفر التكوين ، الاصحاح الثالث ، آية ١ . (المترجم)

(**) أي من ثمر الشجرة المحرمة . (المترجم)

(٦) التكوين ٣ : ٤ - ٥

الله على أن الحياة صادقة ، فحين عصى آدم وحواء أمر ربهما ، عاقبها بالعذاب العداوة بين الإنسان والطبيعة ، بين الإنسان والأرض والحيوانات ، بين الرجال والنساء ، بيد أن الإنسان لن يموت فقد قال رب : « هوذا الإنسان قد صار واحداً منا ، عارفاً بالخير والشر ، والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد » (٧) ، وطرد الله آدم وحواء من جنة عدن وقام شرقي عدن ملائكاً (الكروبيم) ولهم سيف متقلب « لحراسة طريق شجرة الحياة » .

ويوضح النص توضيحاً لا مزيد عليه خطية الإنسان : إنها التمرد على أمر الله ، إنها العصيان وليس خطية متصلة في فعل الأكل من شجرة المعرفة . بل على العكس ، جعل التطوير الديني الذي أتى بعد ذلك – جعل معرفة الخير والشر هي الفضيلة الرئيسية التي يتطلع إليها الإنسان . كما أوضح النص أيضاً دافع الله : أنه المحرض على دوره الأسمى ، والخوف الغيور من ادعاء الإنسان أنه ند له .

ونستطيع أن نلمس نقطة تحول حاسمة في علاقة الله بالانسان في قصة الطوفان . فعندما رأى الله « أن شر الإنسان قد كثر في الأرض .. حزن رب أنه عمل الإنسان في الأرض ، وتأسف في قلبه . فقال رب أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقته . الإنسان مع دبابات وطيور السماء ، لأنى حزنت أنني عملتهم » (٨) .

لا مجال هنا للقول بشيء آخر سوى أن للله الحق في تحطيم مخلوقاته ، لقد خلقهم ، وهم ملك له . ويصف النص الشر الذي يرتكبه الناس بـ (العنف) ، بيد أن القرار الذي اتخذه الله لا يمحو الإنسان وحده ، بل ومعه الحيوان

(٧) نفس المرجع ، ٢ : ٢٢

(٨) نفس المرجع ، ٦/٥ والإيات التالية .

والنبات ، يبين أننا لسنا هنا بقصد حكم يتناسب مع جريمة معينة ، بل ازاء اسف الاله الغاضب على فعلته التي لم ينتج عنها الخير » . وأما نوح فوجد نعمة في عيني الرب : « ولهذا نجا من الطوفان هو وأسرته ومن كل أنواع الحيوان اثنان ، وهكذا كان محو الإنسان ونجاة نوح فعلين جزافيين من أفعال الاله ، فهو يفعل ما يريد ، كما يفعل أي رئيس قبيلة قوى . بيد أن العلاقة بين الاله والانسان تغيرت بعد الطوفان تغيرا أساسيا ، فثمة ميثاق أخذ بين الاله والانسان يتعهد فيه الاله « بـلا يتفرض كل ذي جسد أيضا بـمياط الفيضان . ولا يكون ايضا طوفان ليخرب الأرض » (٩) . فالله يلتزم بـلا يخرب الحياة على الأرض ، وكذلك يلتزم الانسان بأول امر اساسى فى الكتاب المقدس وهو الا يقتل : « ومن يد الانسان أطلب نفس الانسان ومن يد الانسان أخيه » (١٠) . ومن هذه اللحظة طرأ تغيير عميق على المصلة بين الاله والانسان . فلم يعد الاله هو الحاكم المطلق الذى يتصرف وفق هواه ، ولكنه مقيد بـدستور عليه وعلى الانسان أن يلتزمما به ، انه مقيد بمبدأ لا يستطيع انتهاكه ، مبدأ احترام الحياة . ويستطيع الاله ان يعاقب الانسان اذا انتهك هذا المبدأ ، غير ان الانسان يستطيع ايضا ان يتحدى الاله اذا اقدم على انتهاكه .

وتبدو العلاقة الجديدة بين الاله والانسان واضحة في دعاء ابراهيم من أجل سدول وعمورة . فعندما فكر الاله في اهلاك المدينتين لفسادهما ، وجه ابراهيم شکواه الى الاله لأنه نقض مبادئه : « حاشا لك أن تفعل مثل هذا الأمر أن تميت البار مع الأثيم ، فيكون البار كالاثيم ، حاشا لك . اديان كل الأرض لا يصنع عدلا » (١١) .

(٩) نفس المرجع ، ٩ : ١١

(١٠) نفس المرجع ، ٩ : ٥

(١١) نفس المرجع ، ١٨ : ٢٥

والاختلاف بين قصة الخطيئة الأولى وهذا النقاش كبير حقا . فهناك
كان الانسان ممنوعا من معرفة الخير والشر ، وكان موقفه من الله هو موقف
الاذعان - أو العصيان الاثم . أما هنا ، فالانسان يستخدم معرفته بالخير
والشر ، ويشكو الى الله باسم العدل ، وعلى الله أن يقبل ذلك .

وحتى هذا التحليل الموجز للعناصر التسلطية في قصة الكتاب المقدس
تبين لنا أن مبدأ التسلط والانسانية قائمان على السواء في جذور الدين.
اليهودي المسيحي . وتم الاحتفاظ بهما معا في تطور اليهودية والمسيحية ،
وتغلب أحدهما على الآخر يمثل اتجاهات متباعدة في كل من الديانتين .

والقصة التالية المأخوذة من التلمود تعبر عن الجانب الانساني غير
التسلطي في اليهودية كما نجده في القرون الأولى من الفترة المسيحية .

وكان عدد من الاخبار المتفقين المشهورين قد اختلفوا مع اراء الحاخام
اليعازر حول نقطة في قانون الشعائر . قال لهم الحاخام اليزار : « اذا كان
كما اعتقد ، فسوف تخبرنا هذه الشجرة » . وحينئذ قفزت الشجرة من
مكانها مائة ياردة (ويقول آخرون أربعين ياردة) . فقال له زملاؤه :
« لا يبرهن الانسان على شيء بواسطة شجرة » . فقال : « لو كنت مصيبة
فسيخبرنا هذا الغدير » . واستطرد قائلا : « لو كان القانون كما اعتقد
فستخبرنا جدران هذا المنزل » . وفي هذه اللحظة أخذت الجدران تتداعى .
غير أن الحبر « يوشع » صاح في الجدران قائلا : « حين يتجادل الفقهاء حول
نقطة في القانون ، بما الداعي الى سقوطك ؟ وهكذا كفت الجدران عن المسقوط
احتراما للحبر يوشع ، ولكنه لم تعتد تماما احتراما للحاخام اليزار .
ومازالت على هذه الحال حتى الان . واستأنف الحاخام اليزار المناقضة
 قائلا : « اذا كان القانون كما اعتقد ، فستخبرنا السماء » . وهنا قال صوت
من السماء : « ماذا لديكم ضد الحاخام اليزار ، لأن القانون كما يقول » .
وهنا نهض الحبر جوشوا وقال : « انه مكتوب في الكتاب المقدس : القانون

ليس في السماء . ما معنى هذا ؟ من رأى الحاخام ارميا هو أنه بادامت التوراة قد نزلت عند طور سيناء ، فانتا لم نعد نلتفت الى الأصوات الصادرة عن السماء ، فقد كتب : « انكم تتخذون قراراتكم وفقاً لأغلبية الرأي » ، وحدث حينذاك أن الحاخام ثان (وهو أحد المشترkin في المناقشة) التقى بالنبي ايليا (الذي كان يجوب العالم) فسأله : « ماذا يقول الله نفسه عندما دخلنا في هذه المناقشة ؟ » فأجاب النبي : « ابتسם الله وقال : لقد فاز ابنائي .. لقد فاز ابنائي » (١٢) .

هذه القصة تكاد لا تحتاج إلى تعليق ، فهي تؤكد استقلال عقل الإنسان الذي لا تستطيع أصوات السماء نفسها أن تتدخل فيه . والله يبتسم ، لأن الإنسان قد فعل ما أراد الله له أن يفعل ، فأصبح سيد نفسه ، قادرًا ومصمماً على اتخاذ قراراته بنفسه وفقاً للمناهج العقلية والديمقراطية .

وهذه الروح الإنسانية نفسها نجدها في كثير من القصص التي يحفل بها الغولكلور الحسيدي Chassidic منذ أكثر من أربعة آلاف عام بعد ذلك . وقد كانت الحركة الحسيدية Chassidic تمرد قام بها الفقراء ضد أولئك الذين كانوا يحتكرون العلم والمال . وكان شعارهم آية من المزامير تقول : « أعبدوا رب بفرح ، وكانتوا يؤكدون على الشعور لا على البراعة العقلية ، وعلى الفرح لا على المحن ، وفي رأيهم (كما هو في رأي اسبيينوزا) أن الفرح معادل للفضيلة ، والمحن معادل للرذيلة . وتمثل القصة التالية الروح الإنسانية غير التسلطية لهذه الطائفة الدينية :

أقبل خياط فقير على حاخام من هذه الطائفة في اليوم التالي على يوم التكفير Atonement وقال له : « بالأسبن تجادلت مع الله ، فقلت له « يا المهي

لقد ارتكبت خطايا ، وارتكبت خطايا . غير انك ارتكبت خطايا عظيمة ، أما أنا فارتكبت خطايا تافهة . فماذا صنعت ؟ لقد فرقت بين الأمهات وأبنائهن ، سمحت للناس أن يتضوروا جوعا . أما أنا فماذا صنعت ؟ فشلت أحيانا في ارجاع قطعة من الثياب لزيون ، أو لم أكن دقيقا في التزام القانون . ولكنك سأقول لك ، يا رب . سأغفر لك خططياك ، على أن تغفر لي خططيائي ، وبذلك تكون متعادلين » . وهذا أجاب الحاخام : « أيها الأحمق ! لماذا تركته يمضي بهذه المسهولة ؟ كان يمكنه أن ترجمه أمس على ارسال المسيح » .

هذه القصة تبين على نحو أكثر تطرفا من مناقشة إبراهيم مع الإله ، فكرة أن الإله ينبغي أن يفي بوعوده كما ينبغي على الإنسان أن يفي بها . فإذا كان الإله لا يستطيع أن يضع حدا لعذاب الإنسان كما وعد ، فمن حق الإنسان أن يتحداه ، بل أن يجبره في الواقع على الوفاء بوعده . ومع أن المقصتين للتيدين أو ردينتهما هنا يدخلان في إطار الاشارة إلى الدين التوحيدى ، إلا أن موقف الإنساني وراءهما يختلف اختلافا عميقا عن موقف الذى نلمسه وراء استعداد إبراهيم للتضحية باسحق أو وراء تمجيد كالفن لقوى الإله .
الدكتاتورية .

أما كون المسيحية المبكرة ذات نزعة إنسانية لا تسلطية ، فأمر واضح من روح تعاليم المسيح ونصوص هذه التعاليم جميرا . ومبدأ المسيح القائل بأن « ملکوت الرب في داخلك » هو التعبير البسيط الواضح عن التفكير غير التسلطى . ولكن لم تكد تمضي مائة عام ، عندما لم تعد المسيحية دين الفلاحين والعمال والمعبيد القراء المساكين ، بل أصبحت دين أولئك الذين يحكمون الامبراطورية الرومانية - حينذاك - ساد الاتجاه التسلطى في المسيحية . ولم يكف الصراع بعد ذلك قط بين المبادئ التسلطية والمبادئ الإنسانية في المسيحية ، كان هذا هو الصراع بين أبغسطين وبيلاجيوس ، بين الكنيسة الكاثوليكية وكثير من جماعات « المهرطقة » وبين الطوائف المختلفة داخل

البروتستانتية . ولم يقهر العنصر الانساني الديمocrاطى قط فى التاريخ المسيحي او اليهودى ، ووجد هذا العنصر أقوى تعبير عنه فى التفكير الصوفى داخل كلتا الديانتين . ذلك أن المتصوفة كانوا متشبعين تشبعا عميقا بتجربة قوة الانسان ، وتشابهه مع الله ، وبفكرة أن الله يحتاج الى الانسان ، بقدر ما يحتاج الانسان الى الله ، وقد فهموا العبارة المقالة بأن الانسان خلق على صورة الله بأنها تعنى الهوية الجوهرية بين الله والانسان . ولم يكن الخوف والخضوع ، بل الحب وتأكيد الانسان لقواته هما أساس التجربة الصوفية .

فليس الله رمزا للقدرة على الانسان ، بل رمزا على قوى الانسان الخاصة .

تناولنا حتى الآن السمات المميزة للدين التسلطى وللدين الانساني فى عبارات وصفية . ولكن ينبغى على الحال النفسي أن ينتقل من وصف المواقف الى تحليل ما فيها من ديناميات dynamics . وهذا يستطيع أن يسهم في مناقشتنا من منطقة ليست ميسرة لميادين البحث الأخرى . بيد أن الفهم الكامل لوقف ما يتطلب تقديرًا للعمليات الواقعية ، وعلى الأخص للعمليات اللاواقعية التي تجري في الفرد والتي تقتضيها ضرورة هذا الموقف وشروط تطوره .

فعلى حين أن الله في الدين الانساني صورة لذات الانسان العليا ، ورمز على ما يمكن أن يكون عليه الانسان أو ما ينبغي أن يثول إليه ، نرى أن الله قد أصبح في الدين التسلطى المالك الوحيد لما كان يملكه الانسان أصلًا : أعني العقل والحب . وكلما كان الله أكمل ، كان الانسان أنقص . انه « يسقط » أفضل ما عنده على الله ، ومن ثم يفقر نفسه . وهكذا يملك الله الان كل الحب ، وكل الحكمة ، وكل العدل — والانسان محروم من هذه الصفات ، انه فقير خاوي الرفاض . فقد بدأ يشعر بالضائقة ، ولكنه أصبح الان عاجزا تماما ، لا حول له ولا قوة ، وأسقط قواه كلها على الله . وطريقة (ميكانيزم) الاسقط هذه هي نفسها ما يمكن ملاحظته في العلاقات الشخصية

المتبادلـة التي يقيمها ذات الطابع الخانع المشوب بالمسؤولية ، حيث يرهب شخص شخصاً آخر ، وحيث يعزز قدراته الخاصة وتطلعاته إلى الشخص الآخر . وهو نفس الميكانيزم الذي يجعل الناس يخلعون على الزعماء ذوى المذهب المعنة في الملائمية صفات من الحكمة الخارقة والمعطف (١٢) .

وإذا كان الإنسان قد أُسقط على هذا النحو أثمن قدراته على الإله ، فماذا عن علاقته بقواه الخاصة ؟ لقد أصبحت هذه القوى منفصلة عنه ، وأصبح في هذه العملية « مفترياً » عن نفسه . وكل ما يملكه قد أصبح الآن ملكاً للإله ، ولم يتبق له شيء . والسبيل الوحيد إلى نفسه يمر من خلال الإله . وفي عبادته للإله يحاول أن يتصل بذلك الشطر من نفسه الذي فقده عن طريق الاستقطاف . وهو يتسلل الآن إلى الإله بعد أن أعطاه كل ما يملك ، لكي يعيد إليه بعض ما كان يملكه أصلاً . ولكنه بعد أن فقد نفسه أصبح تحت رحمة الإله تماماً . فهو يشعر بالضرورة كما يشعر « الخاطئ » ، مادام قد جرد نفسه من كل ما هو خير ، ولن يستطيع أن يسترد ما يجعله إنساناً إلا بفضل الإله ورحمته . وفي سبيل اقتناع الإله بأن يمنحه شيئاً من حبه ، ينبغي عليه أن يثبت له شدة حرمانه من الحب ، وفي سبيل اقتناع الإله بأن يهديه بحكمته الفاتحة ، ينبغي عليه أن يثبت له مدى حرمانه من الحكمة إذا ترك لنفسه .

بيد أن هذا الاغتراب عن قواه الخاصة ، لا يجعل الإنسان معتمداً على الإله اعتماداً ذليلاً فحسب ، بل يجعله شريراً أيضاً . إذ يصبح إنسان بلا ثقة في أخوانه البشر ، وفي نفسه ، بلا تجربة لحبه الخاص ، وقوة عقله الخاصة . ونتيجة لهذا يحدث الانفصال بين « المقدس » و « الدنيوي » . ويتصف الإنسان في مناسطه الدنيوية بلا حب ، وفي ذلك القطاع من حياته الذي يدخله للدين ،

(١٢) راجع المناقشة حول العلاقة التكافلية symbiotic في كتابنا « الهروب من الحرية » من ١٥٨ والصفحات التالية .

يشعر أنه خاطئ (وهو خاطئ فعلاً ، مادامت الحياة بلا حب ، هي الحياة في الاتّه) ويحاول أن يستعيد شيئاً من إنسانيته المضائعة بأن يكون على حلة بالله . وكذلك يحاول في الوقت نفسه أن يكتسب المغفرة بالالحاح على عجزه وتفاهته . وهكذا ينشأ عن هذه المحاولة في اكتساب الغفران ، تنشيط للموقف الذي تنبت منه الخطيئة . وهكذا يجد نفسه محصوراً في مأزق اليم ، فكلما أثنى على الله ، صار أشد خواص . وكلما أصبح أشد خواص ، أحس بأنه يتمادي في الخطيئة . وكلما أمعن في الاتّه ، ازداد تمجيداً للله – وبالتالي صار أعجز عن استرداد نفسه .

وينبغى ألا يتوقف تحليل الدين عند كشف العمليات النفسية التي تدور في الإنسان وراء تجربته الدينية ، بل ينبغي أن تقدم لاكتشاف الظروف التي تساعده على تنمية التراكيب ذات الطابع التسلطى والطابع الانساني ، تلك التراكيب التي تنبثق منها ضروب التجربة الدينية المختلفة . مثل هذا التحليل الاجتماعى - النفسي socio-psychological يتجاوز سياق هذه الفصول . ومع ذلك ، يمكن أن نضع النقطة الرئيسية في إيجاز . إن ما يفكر فيه الناس وما يشعرون به يضر بجذوره في شخصياتهم ، وشخصياتهم تصاغ وفق الصورة الكلية لمارستهم الحياة ، أو معنى أدق بالتركيب الاجتماعى والاقتصادى والسياسى لمجتمعهم . ففي المجتمعات التي تحكمها أقلية قوية تسيطر على الجماهير ، يمثله الفرد بالخوف حتى يصبح عاجزاً عن الشعور بالقوة والاستغلال ، وتكون تجربته الدينية في هذه الحالة تسلطية . وسواء عبد لها مرهوب الجانب محبًا للعقاب ، أو زعيماً يتصوره على هذا النحو – فلن يختلف الأمر كثيراً ، ومن ناحية أخرى ، حيثما شعر الفرد بالحرية والمسؤولية عن مصيره ، أو بين الأقلية المطلعة إلى الحرية والاستقلال – نشأت التجربة الدينية الإنسانية وتطورت ، ويعطينا تاريخ الدين شواهد عديدة على هذا الترابط بين البناء الاجتماعي وبين ضروب الخبرة الدينية . ولقد كانت المسيحية المبكرة ديناً للفقراء والمسحوقيين ، ويكشف تاريخ الطوائف الدينية

التي حاربت ضد الاضطهاد السياسي التسلطي عن نفس هذا المبدأ مرة بعد أخرى . وحيثما تحالف الدين - من جهة أخرى - مع السلطة الدينية ، أصبح بالضرورة تسلطيا . والخطيئة الحقيقة للانسان هي اغترابه عن نفسه ، وادعائه للقوة وانقلابه على نفسه حتى لو كان ذلك تحت قناع عبادة الله .

ومن روح الدين التسلطي ترتفع مغالطتان من مغالطات الاستدلال العقلي ، استخدمنا مرارا وتكرارا بوصفهما أدلة للدفاع عن الدين المتأله . تسير احدى هاتين الحجتين على النحو التالي : كيف يمكن أن تتفق توقييد الاعتماد على قوة تعلو على الانسان ،ليس الانسان معتمدا على قوى خارج نفسه لا يستطيع أن يفهمها ، بل له أن يتحكم فيها ؟

من المؤكد أن الانسان معتمد على غيره ، فما برح عرضة للموت والشيخوخة والمرض . وحتى لو استطاع السيطرة على الطبيعة ، وجعلها خادمة له تماما ، فمازال هو وأرضه ذرتين ضئيلتين في الكون . ولكن ثمة فرق كبير بين أن يعترف المرء باعتماده على غيره ويحدوه ، وبين أن يرکن إلى هذا الاعتماد ، ويعبد القوى التي يعتمد عليها . وأن نفهم أن قدرتنا محدودة فيما واقعنا متزنا جزءا جوهريا من الحكم والمنضج ، أما أن نعبدها ، فهذا يدخل في باب الماسوشية وتدمير الذات . الموقف الأول هو التراضع ، أما الموقف الثاني فهو الاتضاع (أو اذلال النفس) .

ونستطيع أن ندرس الاختلاف بين الادراك المواقعي لحدودنا وبين التورط في تجربة الخضوع والعجز - نستطيع أن ندرس هذا الاختلاف في الفحص الاكلينيكي لسمات الشخصية الماسوشية . فثمة اثنان يميلون إلى التمارن ، وتعريض أنفسهم للحوادث ، وللمواقف الذليلة ، وتصغير أنفسهم واضعافها . ويظنو أنهم تورطوا في مثل هذه المواقف ضد رغبتهم وارادتهم ، بيد أن دراسة دوافعهم الملائجية تكشف أنهم مسوقون فعلا بأشد ميول الانسان . امعانا في اللامعقولة ، أعني الرغبة الملائجية في أن يكونوا ضعفاء

عاجزين ، وهم يميلون الى تحويل مركز حياتهم الى قوى يشعرون انهم لا يقدرون عليها ، وبهذا يهربون من الحرية ومن المسئولية الشخصية . وفضلا عن ذلك نجد ان هذا الميل الماسوشى يصاحبه فى العادة ميل مضاد له تماما . هو التحكم والسيطرة على الآخرين ، وأن هذين الميلين الماسوشى والسيطرة يؤلفان جانبي التركيب ذى الطابع التسلطى (١٤) ، مثل هذه الميول الماسوشية ليست دائما لا شعورية . ونحن نجدها صريحة فى الانحراف الماسوشى الجنسي حيث يكون تحقيق الرغبة فى أن يجرح الانسان ويدل هو شرط الانفعال والاشباع الجنسي . كما نجدها أيضا فى العلاقة بالزعيم والدولة فى الأديان التسلطية الدينوية جميعا . فهنا تكون الغاية الظاهرة هي المتنازل عن اراده المرء ، وتجربة الاذعان للزعيم أو الدولة بوصفها تجربة مجرية جراء عيقا .

وتحت مغالطة أخرى في التفكير اللاهوتي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالغالطة الخاصة بالاعتماد ، وأعني بهذا الحجة القائلة بأنه لابد من وجود قوة او كائن خارج الانسان لأننا نجد الانسان في شوق لا سبيل إلى استئصاله إلى ربط نفسه بشيء يتتجاوز هذه النفس . ولا شك ان كل انسان سليم يحتاج إلى ربط نفسه بالآخرين ، والشخص الذي فقد هذه القدرة فقدانا تماما انسان مجنون . فلا عجب أن خلق الانسان أشكالا خارج نفسه ليرتبط بها . أشكالا يحبها ويعزها لأنها ليست عرضة للتقلبات وتناقضات الموضوعات الإنسانية ومن اليسير علينا أن نفهم لماذا كان الله رمزا لحاجة الانسان إلى الحب . ولكن هل ينتج عن وجود هذه الحاجة الإنسانية وعراقتها وجود كائن خارجي يتجاوب مع هذه الحاجة ؟ من الواضح أن هذا لا يلزم عن ذلك ، كما لا يلزم عن رغبتنا القوية في الحب وجود الشخص المحبوب . كل ما تثبته هذه الرغبة هو حاجتنا ، وربما قدرتنا .

(١٤) انظر « الهروب من الحرية » من ١٤١ وما يليها .

وفي هذا الفصل ، حاولت تحليل مظاهر الدين المختلفة تحليلًا نفسيا .
وكان من الممكن أن أبدأ بمناقشة مشكلة أعم هي موقف التحليل النفسي من
المذاهب الفكرية سواء أكانت دينية أم فلسفية أم سياسية . ولكنني أعتقد من
الأنفع للقاريء ، أن ينظر في هذه المشكلة العامة الآن بعد أن سمحت مناقشة
القضايا الخاصة بتناول أكثر عينة .

من أهم كشف التحليل النفسي تلك الكشف المتعلقة بصحة الأفكار
والخواطر . فلقد كانت النظريات التقليدية تتخذ من أفكار الإنسان عن نفسه
معطياتها الأساسية في دراسة الإنسان . وكان من المفترض أن يشعل الناس
الحروب بدافع من حرصهم على الشرف والوطنية والحرية — وهذا لأنهم
يعتقدون أنهم يصنعون ذلك . وكان من المفروض أن الآباء يعاقبون أبناءهم
بدافعهم من احساسهم بالواجب ، واهتمامهم بأبنائهم — لأنهم يعتقدون أنهم
يفعلون ذلك . وكان من المفترض أن يقتل الناس الكفرة بدافع من الرغبة
في ارضاء الله — لأنهم يعتقدون أنهم يفعلون ذلك . وبالتدريج ظهر موقف جديد
من فكر الإنسان كان أول تعبير عنه قول إسبينوزا : « إن ما يقوله بولس عن
بطرس يخبرنا عن بولس أكثر مما يخبرنا عن بطرس » . وبهذا الموقف ، لم يعد
اهتمامنا يقول بولس هو اهتمام بما يفكر فيه « هو » ، أعني في بطرس . بل
اصبحنا نأخذ على أنه قول عن بولس . ونحن نقول إننا نعرف بولس أكثر مما
يعرف نفسه ، ونحن نستطيع أن نميّز اللثام عن أفكاره لأننا لم نعد مخدوعين
بأنه ينوي الأفضاء بقول عن بطرس فحسب ، نحن نستمع « بأذن ثلاثة » ، كما
يقول تيدور رايك Theodor Reik . وتحتوي عبارة إسبينوزا على نقطة أساسية
في نظرية فرويد عن الإنسان وهي أن قدرًا كبيرًا من الأمور الهامة يدور وراء
ظهور المرء ، وأن أفكار الناس الماوية ليست إلا معطية « واحدة » لا تدخل في
ال موضوع باكثير مما تدخل فيه أية معطية أخرى من معطيات السلوك ، بل أنها
في الواقع اتصالا بال موضوع في أغلب الأحيان .

هل معنى بهذه النظرية الدينامية في الإنسان أن العقل والمفكرة والوعي

ليست لها أية أهمية ، وأنه ينبغي تجاهلها ؟ اتجه بعض المحللين النفسيين نتيجة لرد فعل مفهوم ضد التقدير التقليدي المغالى للفكر الوعاى - اتجهوا الى التشكيك فى أى نوع من المذاهب الفكرية مفسرين اياه بأنه ليس أكثر من تبرير للدعاوى والرغبات . بدلا من النظر اليه فى حدود اطاره المنطقى الخاص فيما يشير اليه - وكانوا متشككين بوجه أحسن فى انواع الأقوال الدينية والفلسفية جميعا . وكانوا ميالين الى النظر اليها بوصفها تفكيرا سلطانيا *obsessional* لا ينبغي أن يؤخذ على محمل الجد . وينبغي أن نصف هذا الموقف بأنه خاطئ لا من وجها نظر فلسفية فحسب ، بل من وجها نظر التحليل النفسي ذاتها ، لأن التحليل النفسي حين فضح تلك التبريرات ، جعل العقل الأداة التي حقق بها مثل هذه التحليلات النقدية للتبرير .

لقد برهن التحليل النفسي على الطبيعة المبهمة لعملياتنا الفكرية والحق ، أن قوة التبرير ، أو هذا التزييف للعقل ، هو احدى الظواهر الانسانية المحيرة أشد الحيرة . ولو لم نكن معتادين عليها هذا الاعتياد ، لمبدأ لنا مجهود الانسان في التبرير مماثلا لذهب شخص مصاب بجنون الاضطهاد *paranoid* فالشخص المصاب بهذا الجنون يمكن أن يكون غاية في الذكاء ، ومن الممكن أن يستخدم عقله استخداما ممتازا في جميع مجالات الحياة اللهم إلا في الجزء النعزل الذي يتعلق به جنون في الاضطهاد . والشخص الذي يقوم بالتبرير يفعل هذا تماما . فنحن نتحدث إلى شخص ذكي من المؤمنين بستالين ، وهذا الشخص يظهر مقدرة عظيمة في كثير من مجالات الفكر . ولكن ، ما أن نناقش المستالينية معه حتى يواجهنا فجأة مذهب فكري مغلق ، وظيفته الوحيدة هي إثبات أن ولاءه للمستالينية متافق مع العقل ولا ينافقه . ولهذا فسوف ينكر بعض الواقع الواضح ، ويشوّه بعضها الآخر ، أو تراه حين يوافق على بعض الواقع والابوال ، يشرح موقفه بأنه منطقى متsonsق . وسيعلن فى الوقت نفسه أن العبادة الفاشية للزعيم هى احدى السمات البغيضة جدا للنزعنة

المسلطية ، وأن العبادة المستالينية للزعيم شيء مختلف تماماً ، وأنها التعبير الحقيقي عن حب الشعب لستالين - فإذا قلت له إن هذا ما يدعوه النازيون أيضاً ، ابتسماً متسامحاً لافقارك إلى الأدراك ، أو اتهمك بأنك حسنية الرأسمالية . وسيجد ألف سبب وسبب ليثبت لماذا كانت القومية الروسية ليست قومية ، ولماذا كانت النزعة السلطانية نزعة ديمقراطية ، ولماذا كانت السخرة خطة مدبرة لتربية العناصر المعادية للمجتمع واحسالها . والحجج المستخدمة للدفاع عن أفعالمحاكم التفتيش وتفسيرها ، أو المستخدمة في تفسير التحيزات العنصرية أو الجنسية - هذه الحجج أمثلة واضحة على هذه المقدرة نفسها في التبرير .

وتبين الدرجة التي يبلغها الإنسان في استخدام تفكيره للتبرير العواطف الملائمة ، وأفعال طائفته - تبين عزم المسافة التي مازال على الإنسان أن يقطعها لكي يصبح « إنساناً عاقلاً Homo sapiens » . ولكن ينبغي علينا أن نتجاوز مثل هذا الوعي ، يجب علينا أن نحاول فهم أسباب هذه الظاهرة والا وقعنا في خطأ الاعتقاد بأن استعداد الإنسان للتبرير جزء من « الطبيعة الإنسانية » لا سبيل إلى تغييره .

والإنسان في أصله حيوان يحيا في قطيع ، وتتحدد أفعاله بداع غريزي لاتباع الزعيم ، وبأن تكون له صلة وثيقة بالحيوانات الأخرى من حوله . وبقدر ما نكون قطبيعاً ، لا يهدد وجودنا خطر أعظم من فقدان هذه الصلة بالقطيع ، فنصبح معزولين . والصواب والمخطأ والحق والباطل أمور يحددها القطيع . ولكننا لسنا قطبيعاً فحسب ، بل نحن إنسانيون أيضاً . نملك الوعي بأنفسنا ، ونملك العقل الذي هو بطبعيته ذاتها مستقل عن القطيع . ومن المعken أن تتحدد أفعالنا بنتائج تفكيرنا بغض النظر بما إذا كانت الحقيقة يشارك فيها الآخرون أو لا يشاركون .

والصدع الحادث بين طبيعتنا القطبية وطبيعتنا الإنسانية هو أساس

نزعين من التوجيه : توجيهه بواسطة قرينا من القطبيع ، وتوجيهه بواسطة العقل . والمبرير مصالحة بين طبيعتنا القطبيعة وقدرتنا البشرية على التفكير . وهذه القدرة الأخيرة تدفعنا الى الاعتقاد بأن كل ما تفعله يمكن أن يصمد لاختبار العقل . وهذا ما يحدونا الى أن نضفى طابع المقولية على آراءنا وقراراتنا اللامعقوله . ولكن من حيث انتمائنا الى قطبيع ، ليس العقل هو دليلنا الحقيقى . وإنما يقودنا مبدأ مختلف تمام الاختلاف ، هو ولازنا للقطبيع .

وازدواجية الفكر ، والثنائية القائمة بين العقل ، وبين الذهن الذي يهدف الى التبرير ، هذان هما التعبير عن الثنائية الأساسية في الإنسان ، وعن الحاجة الى تعايش القيد والحرية ، وتفتح العقل وظهوره الكامل يعتمدان على بلوغ الحرية الكاملة والاستقلال . وحتى يتحقق هذا ، يميل الانسان الى قبول الحقيقة التي تقررها الغالبية العظمى من الجماعة ، وما يصدره من أحكام تحده حاجته الى الاتصال بالقطبيع ، وخوفه من الانعزال عنه . وقليل من الأفراد هم الذين يستطيعون احتمال هذا الانعزال ، وقول الحق على ما فيه من خطر فقدان الحسنة بالقطبيع . وهؤلاء هم الأبطال الحقيقيون للجنس البشري ، ولو لاهم لكننا الآن مازلنا نعيش في الكهوف . أما بالنسبة للغالبية العظمى من الناس الذين ليسوا أبطالا ، فان نمو العقل يعتمد على ظهور نظام اجتماعي يحترم فيه كل فرد احتراما تاما ، ودون أن يت忤ذ أداة تحركه الحكومة ، أو آية جماعة أخرى ، نظام اجتماعي لا يخشى فيه من توجيهه النقد ، ولا يكون السعي فيه عن الحقيقة عازلا للإنسان عن اخوانه ، بل يجعله يشعر بأنه شيء واحد وایاهم . ويلزم عن هذا أن الانسان لن يبلغ القدرة التامة على الموضوعية والتعقل الا اذا قام مجتمع للإنسان يعلو فوق كل الانقسامات الجزئية بين الجنس البشري ، والا اذا أصبح الولاء للجنس البشري ومثله للعليا هو الولاء الأول في الوجود .

وربما كانت الدراسة الدقيقة لعملية التبرير هي أهم اسهام نزى دلالة اضافة التحليل النفسي الى التقدم البشري . فقد فتح بعدها جديداً للحقيقة ، وأثبتت أن مجرد إيمان المرء بقول ما يؤمنا مخلصاً ليس كافياً للحكم بأخلاقه، وإنما بفهم العمليات اللاشعورية التي تعمل في داخل نفسه . نستطيع أن نعرف ما إذا كان يقوم بعملية تبرير ، أو أنه يقول الحقيقة (١٥) .

والتحليل النفسي لعمليات الفكر لا يهتم بتلك الأفكار التبريرية التي تنحو إلى تشويه الدافع الحقيقى أو أخلفائه فحسب ، بل تعنى أيضاً بتلك الأفكار الكاذبة بمعنى آخر ، أي التي لا يكون لها الوزن ولا الدلالة التي يعززها إليها أصحاب تلك الأفكار . قد تكون الفكرة مجرد قوقة خاوية ، أو مجرد رأى يتغذى المرء لأنه النموذج المفكري للثقافة التي يعتقد أنها دون عناء ، والتي يمكن أن يتخلى عنها بلا عناء أيضاً إذا تغير الرأى العام . وقد تكون الفكرة – من ناحية أخرى – تعبيراً عن مشاعر الشخص ومقاداته الحقيقية . وفي هذه الحالة الأخيرة ، تضرب الفكرة بجذورها في جماع شخصيته ، ويكون لها « مثقب عاطفى emotional matrix » مثل هذه الأفكار التي تضربها بجذورها في أعماق الإنسان هي وحدها التي تحدد أفعال الشخص تحديداً فعلاً .

وهناك إحصاء حديث (١٦) يقدم لنا مثلاً طيباً . فقد وجه سؤالاً عن البيض في شمال الولايات المتحدة وجنوبها : ١ - هل خلق الناس جميعاً

(١٥) ثمة سوء فهم واحد ينشأ بسهولة عند هذا النقطة وينبني تبديده . فالحقيقة بالمعنى الذي نتحدث به عنها هنا يشير إلى مسألة ما إذا كان الدافع الذي يقوده الشخص سبباً لتصوره هو الدافع الحقيقى لهذا التصرف . فهو لا يشير إلى حقيقة القول الذي يبرر به من حيث هو كذلك ولنضرب على ذلك مثلاً بسيطاً نقول : لو أن شخصاً يخشى مقابلة شخص آخر يقدّم سبباً لعدم رغبته في رؤية هذا الشخص بأن المطر ينهر في الخارج ، فهو ما هنا يتم تبريراً . والسبب الحقيقى هو خوفه لا المطر . وكلمة التبريرى أعني سقوط المطر – قد يكون في ذاته قوله صحيحاً .

Negro Digest, 1945. (١٦)

متساوين ؟ ٢ - هل الزنوج على قدم المساواة مع البيض ؟ وحتى في الجنوب أجاب ٦١٪ على السؤال الأول بالإيجاب ، غير أن ٤٪ فقط أجابوا على السؤال الآمني بالإيجاب (أما بالنسبة للشمال فكانت النسبة ٧٩٪ ، ٢١٪ على الترالي) . والشخص الذي صدق على السؤال الأول فحسب قد تذكره بلا شك على أنه فكرة تعلمها في المفصل الدراسي وحفظها لأنها جزء من الأيديولوجية المحتومة المعترف بها بين عامة الناس ، دون أن تمت باية صلة لـما يشعر به الشخص حقا ، لقد كانت في رأسه ، دون أي ارتباط بقلبه ، ومن ثم دون أدنى قوة للتأثير على تصرفه . ويصدق هذا القول على أي عدد من الأفكار المحتومة . وسوف يثبت أي إحصاء يجري اليوم في الولايات المتحدة الاجتماع التام تقريبا على أن الديمocratie هي أفضل شكل للحكومة ، بيد أن هذه النتيجة لا تثبت أن أولئك الذين عبروا عن هذا الرأي مجذدين للديمocratie سيحاربون من أجلها إذا تهددها الخطر . بل إن معظم أولئك الذين هم في قرار نفوسهم شخصيات تسلطية سيعبرون عن آراء ديمocratie مادامت الغالبية العظمى تفعل ذلك .

و تكون الفكرة قوية اذا استقر أساسها في تركيب شخصية الفرد . وما من فكرة يمكن أن تكون أقوى من منتها العاطفي . وعلى هذا فان موقف التحليل النفسي من الدين يهدف الى فهم الواقع الانساني وراء المذاهب المفكريه . فهو يبحث عما اذا كان المذهب المفكري معبرا عن الشعور الذي يعرضه أم انه مجرد تبرير يخفى الواقع المضادة . كما انه يسأل أيضا عما اذا كان المذهب المفكري ينمو من منبت عاطفي قوى أم انه مجرد رأي فارغ .

و اذا كان من الميسير نسبيا وصف المبدأ الذي يقوم عليه هذا التناول ، الا ان تحليل أي مذهب فكري عسير غاية العسر . اذ ينبغي على المحلل النفسي - في محاولته لتحديد الواقع الانساني الكامن وراء المذهب المفكري - ان ينظر في المقام الاول الى المذهب ككل . ذلك ان معنى اي جزء على حدة من مذهب فلسفى او دينى لا يمكن تحديده الا داخل السياق الكلى للمذهب .

فلو أن جزءاً عزل من سياقه ، لانفتح الباب لأى نوع من سوء التأويل المتعسف . ومن الأهمية بوجه خاص في عملية فحص مذهب ما ككل ، أن نلتفت إلى آية مفارقات أو تناقضات داخل المذهب ، وهذه المفارقات والتناقضات تشير عادة إلى ضروب التعارض بين الرأي المعتقد عن وعي وبين المشعور الكامن وراءه . فاراء كالفن - مثلاً في القدر السابق predestination التي تزعم أن القرار الخاص بنجاة الإنسان أو بالحكم الأبدي عليه بالعذاب قد اتخذ قبل ولادته دون أن يملك المقدرة على تغيير مصيره - هذه الآراء في تناقض صارخ مع فكرة حب الله . وعلى الحال النفسي أن يدرس بناء الشخصية وخلق أولئك الذين يدعون إلى مذاهب فكرية معينة ، بوصفهم أفراد وجماعات على المسواء . وسوف يبحث في اتساق بناء الخلق مع الرأي المعلن ، كما سوف يفسر المذهب الفكري في حدود القوى اللاشعورية التي يمكن استنتاجها من التفاصيل الدقيقة في السلوك الظاهر . وسيجد - على سبيل المثال - أن الطريقة التي ينظر بها الشخص إلى جاره أو التي يتحدث بها إلى طفل ، والطريقة التي يأكل بها ويمشي ، ويصافح ، أو الأسلوب الذي تتخذه جماعة في سلوكها نحو الأقلليات - سيجد هذا كله أكثر تعبيراً عن الإيمان والحب من أي اعتقاد مقرر . وسيحاول أن يجد من دراسة المذاهب الفكرية في ارتباطها بتركيب الخلق - إجابة على سؤالنا بما إذا كان المذهب الفكري مجرد تبرير إلى أي مدى ، وما قيمته .

وإذا كان الحال النفسي مهتماً في المقام الأول بالواقع الانساني الكامن وراء المعتقدات الدينية ، فسوف يجد نفس الواقع وراء مختلف الأديان ، كما سيجد مواقف انسانية متعارضة وراء الدين الواحد . فالواقع الإنساني - مثلاً - الذي يمكن وراء تعاليم بوذا أو عيسى أو المسيح أو سocrates أو أسبينوزا ، هو في جوهره شيء واحد بعينه . الذي يحدد التطلع إلى الحب والحق والعدل . وكذلك يتتشابه الواقع الإنساني الكامن وراء مذهب كالفن

اللادوتى . والمذاهب السياسية التسلطية . والروح المترى فيها هي روح
الخسوع للقوة ، والافتقار الى الحب ، واحترام الفرد الانسانى .

وكما يكون اهتمام الأب الوااعى أو التصرير بطفله تعبيرا عن الحب
أو عن رغبة فى التحكم والسيطرة ، فكذلك يمكن أن تكون العبارة الدينية
تعبيرا عن مواقف انسانية متعارضة . ونحن لا نتجاهل هذه العبارة ، ولكننا
ننتظر اليها من منظور ، يكون فيه الواقع الانساني قائما وراءها ليزودنا ببعد
ثالث . وتصدق الكلمات التالية بوجه خاص على اخلاص مسلمة الحب ا
« وبشمارها سوف تعرفها » . فاذا كانت التعاليم الدينية تسهم في نمو المؤمنين
بها رفيا قوتهم وحريتهم وسعادتهم ، فهنا سوف نرى ثمار الحب . أما اذا
كانت تسهم في انطواء الامكانيات الانسانية . وفي التعاسة ، والعقم ،
فذلا يمكن أن تتولد عن الحب ، بغض النظر عما تقصد العقيدة تبليغه الى
المناس .

الفصل الرابع

المحلل النفسي بوصفه طبيباً للروح

هناك اليوم مدارس متباعدة للتحليل النفسي تتراوح بين انصار نظرية فرويد - سواء من الملتزمين حرفيًا بها أو المنحرفين قليلاً عنها - وبين «الراجعين» revisionists الذين يختلفون فيما بينهم من حيث الدرجة التي ينجزونها من تصورات فرويد (١) . وأيا كان الأمر ، فإن هذه الاختلافات أقل أهمية بالنسبة للمعرض الذي نقصد إليه - من الاختلاف بين التحليل النفسي الذي يستهدف «التوافق الاجتماعي» في محل الأول ، والتحليل النفسي الذي يستهدف «رعاية الروح» (٢) .

وكان التحليل النفسي في مستهل نموه فرعاً من الطب ، وكان هدفه هو علاج المرض . وكان المرضى الذين يأتون إلى المحل النفسي يعانون من أعراض تعوق وظائف حياتهم اليومية ، وكان التعبير عن مثل هذه الأعراض يتم في ضروب من القهر الطقوسي ritualistic compulsions والأفكار المسيطرة ، والمخاوف ، والشعور بالاضطهاد ، وهلم جرا . وكان الاختلاف الوحيد بين هؤلاء المرضى وأولئك الذين يذهبون إلى طبيب عادي هو أن أعراضهم لم تكن في الجسم ، بل في النفس ، ومن ثم لم يكن العلاج معنياً بالظاهرة الجسمية وإنما بالظاهرة النفسية . بيد أن هدف العلاج التحليلي

(١) انظر كلارا طومسون بالاشتراك مع باتريك مولاهاي في «التحليل النفسي : التطور والنمو» (دار أرميتاج ، ١٩٥٠) ، وباتريك مولاهاي : «أوديب - الأسطورة والعقدة» (دار أرميتاج ، ١٩٤٨) .

(٢) فلنذكر هنا أن كلمة «cure» لا تقتصر على مفهوم العلاج الذي يتضمنه عادة الاستعمال الحديث للكلمة ، وإنما تستخدم بمعناها الأوسع وهو الرعاية caring for

النفسي لم يكن مختلفاً عن المهدى العلاجى فى المطلب : وهو إزالة الأعراض .
فإذا تخلص المريض من التقيؤ أو السعال الناشئ عن سبب نفسي ، أو تخلص من أفعاله القهيرية أو أفكاره التسلطية ، عد في هذه الحالة متماثلاً للشفاء .

وفي أثناء العمل ، ازداد ادراك فرويد ومعاونيه بأن العرض هو التعبير الظاهر الدرامى الوحيد للأختلال العصابى ، وأنه لتحقيق الشفاء الدائم ، لا مجرد إزالة العرض ، فلابد من تحليل شخصية المريض ومساعدته فى عملية إعادة توجيهه شخصيته . وتندعوم هذا التطور باتجاه جديد بين المرضى ، ذلك أن كثيراً من الأشخاص الذين كانوا يأتون إلى محللين النفسانيين لم يكونوا مرضى بالمعنى التقليدى لهذه الكلمة ، كما لم تبد عليهم أعراض صريرة كتلك التي ذكرناها آنفاً . وكذلك لم يكونوا مجانيين ، ولم يكن أقاربهم وأصدقاؤهم ينتظرون إليهم فى أغلب الأحيان على أنهم مرضى ، ومع ذلك فقد كانوا يعانون من « مصاعب فى العيش » – إذا شئنا أن نستخدم صيغة هارى ستاك سليفان لمشكلة المرض النفسي – وهذه المصاعب كانت تدفعهم إلى طلب المعونة من محلل نفسانى . مثل هذه المصاعب فى العيش لم تكن بالطبع شيئاً جديداً . فقد كان هناك دائماً أناس يشعرون بعدم الاستقرار ، أو المدونية ، أنساس لا يشعرون بالسعادة فى زيجاتهم ، ويصادفون الصعوبات فى إنجاز عملهم أو الاستمتاع به ، ويخشون غيرهم من الناس بلا مبرر ، وأشياء من هذا القبيل . وربما لجأوا فى طلب المعونة إلى قسيس أو إلى صديق ، أو فيلسوف – أو ربما « عاشوا » بمتاعبهم دون أن يبحثوا عن معونة من أي نوع خاص . وكان الشيء الجديد هو أن فرويد ومدرسته قدما لأول مرة نظرية شاملة عن الشخصية ، وتفسيراً للصعوبات التي يلقاها الناس فى حياتهم من حيث تضرب هذه الصعوبات بجذورها فى بناء الشخصية ، وأملاً فى التغيير . وهكذا نقل التحليل النفسي تركيزه شيئاً فشيئاً من علاج « الأعراض » العصابية إلى علاج صعوبات المعيشة الضاربة بجذورها فى « الخلق » العصابى .

وإذا كان من الميسير نسبياً تحديد المهدى العلاجى فى حالات « المقىء المهمستيرى » أو التفكير التسلطى ، فليس من الميسير تحديد ما ينبغى أن يكون عليه المهدى العلاجى فى حالة الخلق العصابى ، بل ليس من السهل – فى الواقع – أن نحدد ما يعانيه المريض .

وتفسر الحالة التالية ما أعنيه بهذا القول (٣) . فقد أقبل شاب فى سن الرابعة والعشرين لرؤية محلل نفسانى ، وقال انه منذ تخرجه فى الكلية ، أي منذ عامين ، شعر بالتعاسة ، وهو يعمل فى مؤسسة والده ، ولكنه لا يستمتع بالعمل ، وتنتابه حالات من تقلب المزاج ، وكثيراً ما نشب بينه وبين أبيه صراعات حادة ، وفضلاً عن ذلك ، فإنه يجد من الصعوبة بمكان اتخاذ اتفاق القرارات . وقال ان هذا كله قد بدأ منذ أشهر قلائل قبل تخرجه فى الكلية . وكان شغوفاً بعلم الطبيعة « الفيزياء » ، وأفضى إليه أستاذوه بأنه يتمتع بمواهب ملحوظة في الفيزياء النظرية ، فأراد أن يكمل دراسته بعد التخرج ليكرس حياته للعلم . بيد أن آباءه – وهو من رجال الأعمال الأثرياء وصاحب مصنع كبير – أصر على أن ينزل ابنه إلى ميدان العمل ، ليحمل العبء عن كاهله ، وبالتالي ليخلفه في هذا العمل . وكانت حجته أنه لم ينجب إبناء آخرين ، وأنه شيد المؤسسة كلها بنفسه ، وأن الطبيب نصحه بتخفيف جهده ، وبذلك يكون الابن في مثل هذه المظروف جادحاً أن لم يحقق رغبة أبيه . ونتيجة لوعود الأب وتهديداته ومتناشطه لاحساسه بالوقاء – رضخ الابن ، ودخل مؤسسة أبيه . وهذا بدأت المقاومات التي وصفناها آنفاً .

فما هي المشكلة في هذه الحالة ، وما العلاج ؟ ثمة طريقتان للنظر إلى

(٣) ليست هذه الحالة – وهي في هذا مثل سائر الأمثلة الرضية الأخرى في هذا الكتاب – مأخوذة من مرضى ، بل من حالات يعرضها طابى – وقد أدخلت تغييرات على التفاصيل بحيث يستحيل معرفة أصحاب هذه الحالات .

الموقف . من الممكن أن يذهب المرء إلى أن موقف الأب معقول تماماً ، وأنه قد كان من الممكن أن يتبع الابن نصيحة أبيه دون عناء كبير لو لا ذلك التمرد الملامعقول ، والعداء الدفين في الأعماق نحو أبيه ، ذلك أن رغبته في أن يصبح عالماً في الفيزياء لا تقام على حبه للفيزياء بقدر ما تقام على عاداته لأبيه ، وعلى رغبته اللاشعورية في احباط خططه . ومع أنه قد رضخ لنصيحة أبيه ، إلا أنه لم يكف عن محاربته ، بل الواقع أن عداءه قد اشتد منذ استسلامه . وما يلقاء من صعوبات ناشئ عن هذا العداء الذي لم يحس أمره . ولو أنه حسّ أمره بالغوص إلى أسبابه الأعمق ، لما وجد الابن أية صعوبة في اتخاذ قرارات معقولة ولا خفت متابعته وشكوكه ، وما شاكلها .

أما إذا نظر المرء إلى الموقف نظرة مختلفة ، فستجري المناقشة على هذا النحو : مع أن الأب قد يكون على حق تماماً في أن يخلق ابنه بمقوسيته ، ومع أن له الحق كل الحق في التعبير عن رغباته ، إلا أن للابن حقه – بل التزامه من الوجهة الأخلاقية – في أن يفعل ما يميله عليه ضميره واحساسه بالتكامل . فإذا أحس أن حياة عالم الفيزياء أكثر ملامعة لواهبه وميوله ، فعليه أن يتبع هذا النداء بدلاً من أن يتبع رغبات والده . هناك بالتأكيد شيء من العداء للأب ، وهو ليس عداء لا معقولاً مبنياً على أسباب وهمية يمكن أن تختفي إذا خضعت للتحليل ، ولكنه عداء معقول تكون كرد فعل ضد موقف الأب التسلطى التملكي . فإذا نظرنا إلى متابعته المريض من وجهة النظر هذه ، فإن المشكلة والمهدى العلاجى يصبحان مختلفين تماماً الاختلاف عن المقدمة التي ظهرت عليها في التفسير الأول . فالعرض الآن هو عدم القدرة على تأكيد نفسه بما فيه الكفاية ، والخوف من اتباع خططه ورغباته . وهن يتمثل للشفاء حين لا يعود خائفاً من الأب ، وهدف العلاج هو معالجته على اكتساب الشجاعة لتوكيد ذاته وتحريرها . وبهذه النظرة يكتشف المرء قدرًا كبيراً من العداء المكبوت نحو الأب ، بيد أننا نفهم هذا العداء لا بوصفه علة

بل نتيجة للمشكلة الأساسية . ومن الواضح أن كلا التقسيرين يمكن أن يكون صحيحا ، وعلى المرء أن يحدد أيهما الأصوب في حالة معينة بعد الاطاحة بكل تفاصيل شخصيتي المريض والأب معا . غير أن حكم الحال النفسي سيتأثر أيضا بفلسفته وبمذهبه في القيم . فإذا مال المرء إلى الاعتقاد بأن التكيف مع النماذج الاجتماعية هو هدف الحياة الأعلى ، وأن الاعتبارات العملية كاستمرار مؤسسة ما في الوجود ، والحصول على دخل أكبر والاعتراف بالجميل نحو الآباء هي الاعتبارات التي تحتل مكان الصدارة ، فسيكون المرء في هذه الحالة أكثر ميلا إلى تفسير مرض الابن على أساس عداوته الملامقة نحو الأب . أما إذا نظر المرء - من جهة أخرى - إلى تكامل الشخصية والاستقلال، وممارسة عمل له عند الشخص معنى القيم العليا ، فسوف يميل إلى اعتبار عجز الابن عن توكيده نفسه وخوفه من أبيه على أنهما الصعوبتان الأساسيةتان اللتان ينبغي حلهما .

وهذه حالة أخرى تبين هذه النقطة نفسها . حضر كاتب مؤهوب إلى الحال النفسي شاكيا من ضروب من الصداع ونوبات من الدوار ، دون أن يكون لها أساس عضوي ، وفقا لتقرير طبيبه . وسرد قصة حياته حتى الوقت الحالى ، وكان قد قبل منذ عامين وظيفة مرموقة من حيث الدخل والاطمئنان والمكانة الاجتماعية . فهذه الوظيفة تعد بالمعنى التقليدي ناجحة باهرا . ولكنها أرغمته من ناحية أخرى - على أن يكتب أشياء لا تتفق مع اعتقاداته ، ولا يؤمن بها . وأنفق قدرًا كبيرا من الطاقة في محاولة التوفيق بين أفعاله وبين ضميره، وأقام عددا من التركيبات المعقدة ليثبت أن نزاهته العقلية والأخلاقية لم تمس حقا بهذا العمل الذي يمارسه . وبذلت تظاهر ضروب الصداع والاحساس بالدوار . ولم يكن من المعسir اكتشاف أن هذه الأعراض ما هي إلا تعبير عن الصراع الذي لم يحل ، بين رغبته في الحصول على المال والمكانة من جهة ، وبين وساوسه الأخلاقية من جهة أخرى . ولكننا إذا تساءلنا ما العنصر المرضي المعصابي في هذا الصراع ، لوجدنا من الممكن أن ينظر اثنان من

المحليين النفسيين الى الموقف نظرة مختلفة . فمن الممكن أن يقال ان قبول الوظيفة كان خطوة سوية تماما ، وانها كانت علامة على التكيف الصحي مع حضارتنا . وأن القرار الذى اتخذه الكاتب كان من الممكن أن يتخده أى شخص سوى حسن التكيف . والعنصر العصابي فى الموقف هو عجزه عن قبول قراره الخاص . وربما وجينا هنا تكرارا لمشاعر ثقب قديمة تتنسب الى حقولته ، أو مشاعر بالذنب تتصل بعقدة اوديب ، والاستمناء ، والسرقة ... الخ . وربما كان فيه أيضا ميل الى معاقبة الذات تجعله يشعر بعدم الارتباط فى نفس اللحظة التى يصل فيها الى النجاح . ولو اتخد المرء وجهة النظر هذه ، كانت المشكلة التى تحتاج الى علاج هي عجزه عن تقبل قراره الصائب ، ويكون شفاؤه فى أن تتبدل وساوسه ، وفي أن يرضى عن موقفه الحالى .

وقد ينظر محلل نفسي آخر الى الموقف نظرة مضادة تماما . وسيبدأ باقتراض أن التكامل العقلى والخلقى لا يمكن انتهائه دون اتلاف الشخصية باسرها . أما كون المريض يتبع نموذجا حضاريا معترفا به ، فهذا لا يغير من مبدئه الأساسي . والاختلاف الوحيد بين هذا الرجل وكثيرين غيره هو أن صوت ضميره حتى بما يكفى لاحادث صراع حاد حيث لا يشعر الآخرون بهذا الصراع ، وبالتالي لا تحدث لهم مثل هذه الأعراض الظاهرة . ومن وجهة النظر هذه ستبدو المشكلة على أنها الصعوبة التى يلقاها الكاتب فى اتباع صوت ضميره ، ويكون شفاؤه هو أن يخلص نفسه من موقفه الحالى ، وأن يستأنف حياة يستطيع فيها احترام نفسه .

وهذه حالة أخرى تلقى ضوءا على المشكلة من زاوية تختلف اختلافا طفيفا . رجل أعمال ذكي ، ناجح ، ذو نزعة عدوانية ، اشتد ادمانه للخمر بصورة متزايدة ، ولجا الى محلل نفسى ليعالجها من هذا الادمان . أما حياته فمكرسة تماما للمنافسة وجمع المال ، ولا يحرمن على شيء سواهما ، وعلاقاته الشخصية لا تخدم الا هذه الغاية نفسها . وهو خبير في اكتساب الأصدقاء ،

والحصول على النفوذ ، ولكنه يبغض في قراره نفسه كل من يتصل بهم ، منافسيه ، وعملاءه ، وموظفيه . كما أنه يمقت أيضا السلعة التي يبيعها ، ولا يهتم بها اهتماما خاصا إلا من حيث أنها وسيلة لجمع المال . وهو لا يشعر بهذا البعض ، ولكن يستطيع المرء أن يدرك ادراكا بطيئا - من أحلامه وتداعياته الحرة أنه يشعر كأنه عبد لتجارته وسلعته ، وكل ما يتصل بها ، وهو لا يشعر بأى احترام نحو نفسه ، ولهذا يسكن الم الشعور بالدونية والتقاهة باللجوء إلى الشراب . وهو لم يقع في غرام أحد قط ، ولهذا يشبع شهواته الجنسية في مغامرات رخيصة لا معنى لها .

فما هي مشكلته ؟ هل هي في ادمانه الشراب ؟ أم أن ادمانه ليس إلا عرضاً لمشكلته الحقيقة وهي فشله في أن يحيا حياة ذات معنى ؟ هل يستطيع انسان أن يحيا على هذه الدرجة من الانعزال عن نفسه ، وبهذا القدر الكبير من الكراهية ، وهذا القدر الضئيل من الحب ، دون أن يشعر بالدونية ، ودون أن يصيّبه الاضطراب ؟ لا شك أن هناك كثيراً من الناس يستطيعون أن يفعلوا ذلك دون أن تبدو عليهم أية أعراض ، ودون الشعور بأى خلل . وتبعد مشاكلهم حين لا يستغرقهم العمل ، وحين يكونون على انفراد . بيد أنهم يفلحون في استخدام أي عدد من سبل الهرب من الذات التي تتوجهها حضارتنا لاسكات أي مظاهر يعبر عن عدم رضاهم . أما هؤلاء الذين تبدو عليهم أعراض صريحة ، فإن قوائم الإنسانية لم تخنق تماما . ثمة شيء يحتاج فيه ، وبالتالي يشير إلى وجود صراع . وهم ليسوا أشد مريضاً من أولئك الذين نجحوا في تكيفهم تماماً النجاح . بل على العكس ، إنهم أكثر صحة بمعنى إنساني . ومن هذا الموقف الأخير لا ننظر إلى الأعراض على أنها عدو يجب أن ينهزم ، بل على المنقيض من ذلك ننظر إليه بوصفه صديقاً يشيرلينا بأن ثمة شيئاً لا يسير على ما يرام . والمريض يسعى - على نحو لا شعوري - لطريقة أكثر إنسانية في الحياة . وليس مشكلته هي ادمان الشراب ، بل الاخفاق المعنى .

و لا يمكن أن يتم شفاؤه على أساس هذا المعرض الظاهر . فلو أنه كف عن الشراب دون أن يغير شيئاً آخر في نهج حياته ، فسوف يظل قلقاً متوتراً ، وسيجد نفسه مدفوعاً إلى مزيد من المنافس النشط ، ومن المحتمل أن يظهر عليه ذات يوم عرض آخر يعبر عن عدم رضاه . وما يحتاج إليه هو شخص يستطيع أن يساعدته على امالة اللثام عن أسباب هذا التبديد لأفضل ما فيه من قوى إنسانية . وبالتالي لاستعادة استخدام هذه القوى .

ها نحن نرى أنه ليس من اليسير تحديد ما نعتبره مرضياً وما نعتبره شفاءً . ويتوقف الحل على ما يعتقد المرء أنه هدف التحليل النفسي . فثمة تصور يرى أن « التكيف » هو هدف العلاج التحليلي . وما يقصد بالتكيف هو قدرة الشخص على التصرف كالخالبية العظمى من الناس في الحضارة التي ينتمي إليها . وترى هذه النظرة أن النماذج الموجودة من السلوك التي يقبلها المجتمع والحضارة هي التي تزودنا بمعايير الصحة العقلية . وهذه المعايير لا يتم فحصها فحصاً نقلياً من وجهة نظر المعايير الإنسانية الكلية ، ولكنها تعبّر بالآخر عن نسبة اجتماعية تأخذ هذا « المصاب » على أنه شيء مفروغ منه ، وترى السلوك الذي يحيي عنها خاطئاً ، وبالتالي غير صحي . والعلاج الذي لا يستهدف شيئاً سوى التكيف الاجتماعي لا يمكنه إلا أن يخفف الألم المفترط الذي يشعر به المريض العصبي ، ليصل هذا الألم إلى المستوى المتوسط الذي يتحقق مع تلك النماذج .

أما النظرة الثانية فترى أن هدف العلاج ليس هو التكيف في المقام الأول بل أفضل نمو لإمكانيات الشخص ، وتحقيق فرديته . فهنا لا يكون الحل النفسي « ناصحاً بالتكيف » ، بل « طبيباً للروح » ، على حد تعبير أفلاطون . وهذا الرأي يقوم على المقدمة المقاللة بأن هناك قوانين ثابتة فطرت عليها الطبيعة الإنسانية ، ووظيفة إنسانية تعمل في آية حضارة معينة . وهذه القراءتين لا يمكن أن تنتهك دون أن تصيب الشخصية بضرر بالغ . فاداً انتهك

شخص تكامله الأخلاقي العقلى ، فإنه يضعف ، بل يصيب جماع شخصيته بالشلل . وهنا يشعر بالتعاسة والألم . فإذا كانت حضارته تقبل طريقته فى الحياة ، فربما لم يكن على وعي بالألم أو ربما أحس به على أنه متعلق بأشياء منفصلة تمام الانفصال عن مشكلته الحقيقة . ولكن ، أيا كان تفكيره ، ننان مشكلة الصحة العقلية لا يمكن أن تنفصل عن المشكلة الإنسانية الأساسية وأعني بها مشكلة تحقيق أهداف الحياة الإنسانية ، من استقلال وتكامل وقدرة على الحب .

وفي هذا التمييز بين التكيف وشفاء النفس ، وصفت « مبادىء » العلاج النفسي ، ولكننى لا أتوى التلميح إلى أن المرء يستطيع أن يقوم بمثل هذا التمييز القاطع في التطبيق . فثمة أنواع عديدة من عمليات التحليل النفسي التي يختلط فيها هذان المبدئان ، فاحيانا يكون التركيز على أحدهما ، وأحيانا أخرى يكون على الآخر . ولكن من المهم أن نعترف بهذا التمييز بين المبدئين ، لأننا نستطيع عندئذ فحسب أن ندرك وزن كل منها في أي تحليل معين . كما لا أريد أن أؤى بأن على المرء أن يختار بين التكيف الاجتماعي أو الاهتمام بروح الإنسان ، وبأن اختيار طريق التكامل الإنساني يقود حتما إلى صحراء الإخفاق الاجتماعي .

والشخص « التكيف » بمعنى الذي استخدمته به هذه الكلمة هنا هو الشخص الذي جعل من نفسه سلعة دون أن يوجد في حياته شيء ثابت أو محدد اللهم إلا حاجته إلى ارضاء الغير واستعداده لتبادل الأدوار . ومقدام ناجحاً في جهوده ، فإنه يستمتع بنصيب معين من الأمان ، بيد أن خيانته للذات الأعلى ، وللقيم الإنسانية ، ترك فراغاً داخلياً وضريباً من عدم الاستقرار يتبدى حين يختلس أي شيء في معركة نجاحه . وحتى إذا لم يختلس شيء ، فإنه يدفع غالباً ثمناً لاختراقه الانساني بالقرح واضطرابات القلب . أو بآية أنواع نفسية محددة أخرى من المرض . والشخص الذي وصل إلى القوة الباطنة والتكامل

قد لا يكون ناجحا نجاح جاره المتجدد من الضمير ، ولكنه سيعتمد بالاستقرار ، والقدرة على الحكم ، والموضوعية التي ستجعله أقل عرضة لتقلبات الحظ وراء الآخرين ، والتي ستعزز قدرته في كثير من المجالات على العمل البناء .

من الواضح أن « علاج التكيف » يمكن لا يؤدى وظيفة دينية ، هذا اذا كان نشير بكلمة دينية للموقف المشترك بين التعاليم الأصلية في الديانات الإنسانية . وأريد أن أبين الآن أن التحليل النفسي بوصفه رعاية للروح يؤدى وظيفة دينية محددة بهذا المعنى ، وأن أفضى عادة إلى موقف أكثر نقدا - من العقيدة الألوهية .

وحيث يحاول المرء أن يقدم صورة للموقف الانساني الكامن وراء تفكير لاوتسى ، وبودا ، والأنبياء ، وسocrates ، والمسيح ، واسيبينوزا ، وفلاسفة حصر التنبير - حين يحاول هذا يصطدم بأنه على الرغم من الاختلافات ذات الدلالة إلا أن هناك جوهرًا من الأفكار والمعايير مشتركة بين تلك التعاليم جميعا . ودون محاولة للوصول إلى صياغة كاملة دقيقة ، اعتقد أن ما يلى وصف تقريري لهذا الجوهر : على الإنسان أن يكافح لمعرفة الحقيقة ، ولا يمكن أن يصل إلى انسانيته الكاملة إلا بمقدار ما ينجح في هذه المهمة . ولابد أن يكون مستقلًا وحرا ، وغاية في ذاته ، لا وسيلة لأغراض أي شخص آخر . وينبغي عليه أن يربط نفسه بأخوانه البشر مدفوعا بالحب ، فإذا لم يشعر بالحب ، كان قوقة خاوية حتى لو امتلك القوة كلها ، والثروة كلها ، والذكاء كله . يجب على الإنسان أن يعرف الفرق بين الخير والشر ، وعليه أن يتعلم كيف يستمع إلى صوت خسيرة ، وأن يكون قادرًا على اتباعه .

وتحاول الملاحظات التالية أن تبين أن هدف الرعاية التحليلية النفسية للروح هو مساعدة المريض على بلوغ الموقف الذي وصفته توا بأنه ديني . وفي مناقشتنا لفرويد ، أشرت إلى أن معرفة « الحقيقة » هدف أساسى

لعملية التحليل النفسي . فلقد أعطى التحليل النفسي لتصور الحقيقة بعدها جديدا . وكان من الممكن للشخص في التفكير السابق على ظهور التحليل النفسي - أن يتحدث عن الحقيقة اذا اعتقد فيما يقول ، فأوضح التحليل النفسي أن الاعتقاد الذاتي ليس معيارا كافيا للاخلاص باى حال من الأحوال . فمن الممكن أن يعتقد شخص ما أنه يتصرف مدفوعا باحساس العدالة ، ومع ذلك يكون مدفوعا بدافع القسوة . ومن الممكن أن يعتقد أنه مدفوع بالحب ، ويكون حسوسقا - مع ذلك - برغبة ملحة الى الاعتماد الماسوشي على غيره . وقد يعتقد شخص ما أن الواجب هو مرشد ، على حين أن دافعه الرئيسي هو الغرور . والواقع أنه في معظم التبريرات يعتقد الشخص الذي يستخدمها أنها صادقة . وهو لا يريد من الآخرين أن يؤذنوا بتبريراته فحسب ، بل انه يؤذن بها هو نفسه . وكلما أراد أن يحمي نفسه من ادراك دافعه الحقيقي ، كان ايمانه بها أشد حرارة . وفضلا عن ذلك ، يتعلم الشخص في عملية التحليل النفسي اي انكاره ينبع من مصدر عاطفي ، وايهما لا يخرج عن كونه اكليشيهات تقليدية لا جذور لها في بناء شخصيته ، وبالتالي لا وزن لها ولا قيمة . وعملية التحليل النفسي هي في ذاتها بحث عن الحقيقة . وموضوع هذا البحث هو حقيقة المظواهر التي توجد داخل الانسان نفسه ، لا خارجه . وهو مبني على المبدأ المقابل بأنه لا يمكن تحقيق الصحة العقلية والسعادة الا بفحص تفكيرنا وشعورنا لاكتشاف ان كنا نقوم بعملية تبرير ، أم ان معتقداتنا متصلة الجذور في شعورنا .

وفكرة أن تقويم - الذات النقدى ، والقدرة الناجمة عن هذا التقويم على التمييز بين التجربة الصادقة والتجربة الزائفة - عنصران جوهريان في اي موقف دينى - هذه الفكرة قد عبرت عنها تعبيرا جميلا وثيقة دينية قديمة

ذات أصل بوذى . فنحن نجد فى تعاليم التبت عن « الجورو Gurus » تعداداً لعشر متشابهات يمكن أن يضل فيها الانسان :

- ١ - يمكن أن نخطئ فنحسب الرغبة ايماناً .
- ٢ - يمكن أن نخطئ فنحسب الارتباط احساناً ومشاركة .
- ٣ - يمكن أن نخطئ فنحسب توقف العمليات الفكرية سكينة العقل اللامتناهى ، التي هي الهدف الحقيقي .
- ٤ - يمكن أن تؤخذ الادراكات الحسية (او الظواهر) خطئاً على أنها تجليات (او لمحات) للحقيقة .
- ٥ - يمكن أن تؤخذ لحة من الحقيقة خطئاً على أنها التحقق الكامل .
- ٦ - أولئك الذين يتظاهرون بالدين دون أن يمارسونه يمكن أن يؤخذوا خطئاً على أنهم عابدون حقيقيون .
- ٧ - يمكن أن يؤخذ عبيد الشهوات خطئاً على أنهم أساطين الميوجا الذين حرروا أنفسهم من كل القوانين التقليدية .
- ٨ - الأفعال التي تؤدى لخدمة الذات يمكن أن تؤخذ خطئاً على أنها افعال غيرية (أي نؤديها للغير) .
- ٩ - يمكن أن تؤخذ المناهج الخادعة خطئاً على أنها مناهج حريصة .
- ١٠ - يمكن أن يؤخذ المهرجون خطئاً على أنهم حكماء (٤) .

Tibetan Yoga and Secret Doctrines, W.Y. Evans-Wentz (٤)
ed. (Oxford University Press, 1935), p. 77. Quoted by Frederic Spiegelberg, The Religion of No-Religion (James Ladd Delkin, 1948), p. 52.

فمن المؤكد أن مساعدة الإنسان على تمييز الحق من الباطل في نفسه هي الهدف الأساسي للتحليل النفسي ، وهي منهج علاجي يعد تطبيقاً تجريبياً لهذه العبارة : « ستجعلك الحقيقة حراً » .

وفي كل من التفكير الديني الإنساني ، والتحليل النفسي ، تؤخذ قدرة البحث عن الحقيقة على أنها مرتبطة ارتباطاً لا انفصام له بالوصول إلى الحرية والاستقلال .

ويقرر فرويد أن عقدة أوديب هي جوهر كل عصاب . وافتراضه هو أن الطفل مقيد بالجنس الخالف له من أبيه ، وأن المرض العقلي ينشأ حين لا يستطيع الطفل التغلب على هذا التثبيت المطفولي *infantile fixation* . وفي رأى فرويد أن الافتراض القائل بأن الدوافع الخاصة بمضاجعة المحارم لابد أن تكون متصلة بعمق في العاطفة الإنسانية – هذا الافتراض لا مهرب منه . وقد خرج بهذا الانتطباع من دراسته للمادة التي استقاها من مرضاه بيد أن شيوخ تحريم مضاجعة المحارم كان دليلاً إضافياً على دعواه . وأيا كان الأمر فإن الدلالة الكاملة لكتشف فرويد لا يمكن أن يدرك – كما هي الحال في أغلب الأحيان – الا إذا ترجمناها من مجال الجنس إلى مجال العلاقات الشخصية المتبادلة . وجوهر مضاجعة المحارم ليس هو الاشتئاء الجنسي لأفراد نفس الأسرة . فهذا الاشتئاء – حيثما وجدناه ، ليس الا تعبيراً واحداً عن رغبة أعمق وأشد تصالحاً في أن يظل المرء طفلاً مرتبطاً بالأشخاص الذين يقومون على حمايته . وهنا تكون الأم أول من يتصل به ، وأشدهم تأثيراً عليه . إن الجنين يعيش مع الأم ومنها ، وما فعل الولادة إلا خطوة واحدة في اتجاه الحرية والاستقلال ، فما زال الطفل بعد ولادته جزءاً من الأم وشطرها منها من أوجه شتى ، ومولده بوصفه شخصاً مستقلاً عملية تستغرق أعواماً عديدة ، بل تستغرق في واقع الأمر – العمر كله . وقطع الحبل السري لا بالمعنى الجسدي ، بل بالمعنى النفسي – هو التحدي الأكبر للنمو الإنساني ، وهو أصعب مهمة تقوم بها أيضاً . ومادام الإنسان مرتبطاً بهذه الروابط الأولية بالأم

والآب والأسرة ، فإنه يشعر بالحماية والأمن . فهو مازال جنينا ، لأن ثمة شخصا آخر مسؤولا عنه . وهو يتتجنب تلك التجربة المزعجة التي يرى فيها نفسه كيانا منفصلا يحمل على عاتقه مسؤولية أفعاله الخاصة ، ومهمة أصدار حكماته الخاصة ، أي « أن يأخذ حياته بين يديه » . وحين يظل الإنسان طفلا . فإنه لا يتتجنب فحسب ذلك القلق الأساسي الذي يرتبط حتما بادراك الإنسان لنفسه بوصفه كيانا مستقلا ، بل يستمتع أيضا بمشاعر الحماية والمدفء ، والانتفاء غير المسؤول الذي كان يتمتع به وهو طفل ، ولكنه يدفع ثمنا غاليا . انه يخنق في أن يكون انسانا كاملا ، وفي أن ينمى قوى عقله وحبه ، ويظل معولا على غيره ، ويستيق شعورا بعدم الاستقرار ، وهذا الشعور يطل برأسه في آية لحظة اذا تهدد تلك الروابط الأولية خطرا ما . وكل مناسطه العقلية والعاطفية تتكيف مع سلطة جماعته الأولى ، ومن ثم فإن معتقداته وبصائره ليست نابعة منه . وهو يستطيع أن يشعر بالعاطفة ، ولكنها عاطفة حيوانية ، إنها دفعه المحظيرة ، وليس لها انسانيا يتفرد من الحرية والاستقلال شرطين له . والشخص الذي تتجه به شهوته إلى مضاجعة المحارم قادر على الشعور بأنه . وثيق الصلة بهؤلاء الذين يالفهم ، ولكنه عاجز عن الارتباط الحميم « بالغريب » ، أعني بكلئ انسانى آخر . وفي هذا التوجه ، لا يتم الحكم على المشاعر والأفكار في حدود الخير والشر ، أو الحق والباطل ، بل في حدود المألوف وغير المألوف . وحين قال السيد المسيح : « .. فاني جئت لأفرق . الانسان ضد أبيه ، والابنة ضد أمها ، والكنة ضد حماتها ^(٥) » . لم يكن يقصد تعليم كراهية الوالدين ، بل أراد أن يعبر في صيغة حاسمة لا لبس فيها عن المبدأ القائل بأنه ينبغي على الانسان أن يقطع صلة الرحم . وإن يصبح حرا ، لكي يصير انسانا .

والارتباط بالوالدين شكل من اشكال مضاجعة المحارم ، وإن يكن أكثرها

(٥) انجيل متى ١٠ : ٢٥

أساسية . والواقع أن أشكالاً أخرى من الارتباط تحل محلها جزئياً خلال عملية التطور الاجتماعي . فالقبيلة والأمة ، والجنس ، والدولة ، والطبقة الاجتماعية ، والأحزاب السياسية ، وسائل الأشكال الأخرى من المؤسسات والمنظمات تصبح هي البيت والأسرة . وهنا تكمن جذور القومية والتعصب العنصري ، وهذه بدورها أمراض على عجز الإنسان عن ادراك نفسه وادراك الآخرين بوصفهم كائنات إنسانية حرة . وقد يقال إن تطور البشرية هو التطور من مضاجعة المحارم إلى الحرية . وفي هذا يمكن تفسير الطابع الكلى للنهى عن مضاجعة المحارم . وما كان للجنس البشري أن يتقدم لو لم يصب حاجته إلى الاتصال الوثيق في قنوات بعيدة عن الأم والأب والأخ والاخت . ويعتمد الحب نحو الزوجة على التغلب على الاشتاهارات المحرمة ، « لذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلتحق بأمراته » . بيد أن النهى عن مضاجعة المحارم يرجع إلى أبعد من ذلك . فنمو العقل وجميع أحکام القيمة العقلية يتطلب أن يتغلب الإنسان على التثبيت المحرم *incestuons fixation* وما يصاحبه من معيار للصواب والخطأ قائم على الألفة .

وكان من المستحيل أن تندمج الجماعات الصغيرة في جماعات أكبر منها، مع ما يترتب على ذلك من نتائج بيولوجية ، دون النهى عن مضاجعة المحارم . فلا عجب أن يصان مثل هذا الهدف الملزם من وجهة نظر التطور الاجتماعي بهذه التواهي القومية الكلية . ولكن ، مع أننا قد قطعنا شوطاً طويلاً نحو التغلب على مضاجعة المحارم ، إلا أن الجنس البشري لم ينجع بحال من الأحوال في القضاء عليها ، ذلك أن التجمعات التي يشعر نحوها الإنسان بالارتباط المحرم قد أصبحت أكبر ، كما أصبحت منطقة الحرية أوسع ، بيد أن الوشائج التي تربط الإنسان بهذه الوحدات الكبرى التي حل محل القبيلة والأرض – هذه الوشائج مازالت قوية متينة . والحو الكامل للتثبيت المحرم هو وحده الذي يسمح بتحقيق أخوة الإنسان .

وتلخيصا لما نقدم نقول ان ما ذهب اليه فرويد من أن عقدة اوديب ، والتبني المحرم هو «جوهر العصاب» . من أكثر البصائر دلالة في مشكلة الصحة العقلية . هذا اذا حررناها من صياغتها المضيقة في حدود جنسية . وفهمناها في الدلالة الواسعة للعلاقات الشخصية المتبادل . وقد اشار فرويد نفسه الى أنه يقصد شيئا وراء الجنس (٦) . والواقع أن رأيه انمقائل يانه ينبغي على الانسان أن يترك أباه وأمه ، وأن ينمو لمواجهة الواقع - هذا المرء يؤلف حجته الرئيسية ضد الدين في كتابه : «مستقبل وهم The Future of an illusion» ، حيث يبني نقد الدين على أساس أنه يبقى الانسان مقيدا معتمدا على غيره ، وبهذا يمنعه من الوصول الى مهمة الوجود الانساني العليا ، ألا وهي الحرية والاستقلال .

ومن الخطأ طبعا ان نفترض ان الملاحظات السابقة تتضمن ان «العصابيين» هم وحدهم الذين فشلوا في هذه المهمة اعني مهبة تحرير الذات ، على حين ان الشخص المتوسط التكيف هو الذي نجح فيها . فالامر على النقيض ، ذلك أن الغالبية العظمى من الناس في حضارتنا متكيرون تكينا حسنا ، لأنهم تخلوا عن الكفاح من أجل الاستقلال بصورة أسرع واقطع من الشخص العصابي . فقد قبلوا حكم الغالبية قبولا تماما بحيث وذروا على أنفسهم ألم المصراع الحاد الذي يعنيه الشخص العصابي . ومع أنهم أصحاب من وجهة نظر «التكيف» ، الا أنهم أشد مرضيا من الشخص العصابي من حيث تحقيق أهدافهم بوصفهم كائنات بشرية . أيمكن ان يجد الحل الذي توصلوا اليه حلا كاملا ؟ كان من الممكن أن يكون كذلك لو أمكن تجاوز القوانين الأساسية للوجود الانساني دون ضرر . بيد أن هذا محال . فالشخص

(٦) أشار يونج الى ضرورة مثل هذه المراجعة لتصورات فرويد في مضاجة المحرّم ، اشارة واضحة ومتعددة في كتاباته المبكرة .

« التكيف » الذى لا يعيش بالحقيقة ، ولا يحب ، يحمى نفسه من المصراعات المظاهرة فحسب ، فإذا لم يكن مستغرقا فى العمل ، فعليه أن يستخدم سبل الهرب العديدة التى تقدمها حضارتنا وذلك لكي يحمى نفسه من تجربة الوحدة الخفية مع نفسه . والنظر فى هوة عجزه واملأقه .

وقد تقدمت الأديان العظمى جمعياً من المصياغة السلبية للنهى عن مضاجعة المحارم إلى صيغة للحرية أكثر إيجابية . وكان لهذا نظراته النافذة إلى معنى العزلة . فهو يطالب بالحاج أن يخلص الإنسان نفسه من كل الروابط « المألوفة » حتى يجد نفسه ، ويجد قوته الحقيقة . وليس الدين اليهودى ، المسيحى متطرفاً فى هذا المجال كالبودية ، ولكنه ليس أقل منها وضوحاً . ففى أسطورة جنة عدن وصف وجود الإنسان بأنه فى مأمن تام ، فهو لا يفتقر إلا إلى معرفة الخير والشر ، ويبعد التاريخ البشري بفعل العميان الذى ارتكبه الإنسان ، وهذا الفعل هو فى الوقت نفسه بداية الحرية ونمو العقل . وقد ألح التراث اليهودى ، وبخاصة التراث المسيحى على عنصر الخطيئة ، ولكنه تجاهل أن الانعتاق من طمأنينة الفردوس هو أساس النمو الانسانى الحق . والمطالبة بقطع وشائج الدم والأرض تسرى فى تضاعيف العهد القديم كله . وقد صدر الأمر إلى إبراهيم بأن يرحل عن وطنه ليصبح جواب آفاق . وتربى موسى غريباً فى بيته غير مألوفة بعيداً عن أسرته ، بل بعيداً عن شعبه . وكان شرط رساللة إسرائيل بوصفهم شعب الله المختار هو أن يتحرروا من ارتباطهم بمصر والتشرد في الصحراء أربعين عاماً . ولكنهم بعد أن استقروا في وطنهم ، ارتدوا إلى العبادة المحرمة للأرض والأصنام والدولة . والقضية المحورية في تعاليم الأنبياء هي محاربة العبادة المحرمة . ويبشرون بـ - بدلاً منها - بالقيم الأساسية المشتركة بين البشر كافة ، قيم الحقيقة والحب والعدل . وهم يهاجمون الدولة والقوى الدنيوية التي تفشل في تحقيق هذه المعايير . ويجب أن تهلك الدولة اذا ارتبط بها الإنسان ارتباطا يجعل من رفاهية

الدولة وسلطانها ومجدتها معياراً للخير والشر . والتصور القائل بأنه ينبغي على الشعب أن يذهب إلى المنفى مرة أخرى ، ولا يعود إلى أرضه إلا بعد أن يحقق الحرية، ويكتف عن العبادة الوثنية للأرض والدولة – هذا التصور هو الذروة المنطقية لهذا المبدأ الذي ينادي به العهد القديم ، وبخاصة التصور البهائي للأنبياء .

ولا يستطيع المرء أن يحكم على جماعته حكماً نظرياً إلا إذا تجاوز مرحلة الوشائج المحرمة ، وقبل هذا لا يستطيع المرء أن يحكم على الاطلاق . ومعظم الجماعات – سواء كانت قبائل بدائية ، أو أمماً أو ديانات – لا تهتم إلا ببقائها ، والتمسك بسلطان زعمائها ، فهي تستغل الحس الأخلاقي المتأصل في نفوس أعضائها ل تستفزهم ضد الأعداء الخارجيين الذين تحاربهم . بيد أنها تستخدم الوشائج المحرمة لتجعل الشخص مقيداً بالاغلال الأخلاقية إلى جماعته ، لتتحقق هذا الحس الأخلاقي والحكم ، وذلك حتى لا ينتقد جماعته على ما ترتكبه من انتهاك للمبادئ الأخلاقية ، بينما تدفعه إلى المعارضة العنيفة إذا اقترف غيرها هذا الانتهاك .

وانها لأساسة الأديان العظمى جميعاً أنها تنتهك مبادئ الحرية وتفسدتها في اللحظة التي تتحول فيها إلى مؤسسات جماهيرية تهيمن عليها البيروقراطية الدينية . فالمؤسسة الدينية والرجال الذين يمثلونها يأخذون – إلى حد ما – مكان الأسرة والقبيلة والدولة . وهم يحتفظون بالاتسان مغلوظاً بدلاً من أن يتركوه حرّاً . فلم يعد الله هو الذي يبعد ، بل الجماعة التي تدعى الكلام باسمه . حدث هذا في جميع الأديان ، أما مؤسسو الأديان فقد قادوا الإنسان خلال الصحراء بعيداً عن أغلال مصر ، على حين أن آخرين أرجعواه فيما بعد إلى مصر الجديدة ، وان أطلقوا عليها اسم أرض المعاد .

والوصية المقابلة : « أحب إخاك كما تحب نفسك » هي المبدأ الأساسي المشترك في جميع الأديان ، وإن دخلت عليه تعديلات طفيفة في التعبير . ولكن

قد يكون من الصعب حقاً أن نفهم لماذا « طلب » معلمو الجنس البشري الروحيين العظام - لماذا طلبوا من الإنسان أن يحب إذا كان الحب إنجازاً يسيراً كما يبدو أن معظم الناس يشعرون بذلك . فما ذلك الذي يدعى حباً ؟ الاعتماد على الغير ، الخضوع ، العجز عن التحرك بعيداً عن « المحظيرة » المألوفة ، السيطرة ، التملك ، اشتئاء السلطة ، هذا هو ما يشعر به الناس على أنه حب ، والنعم الجنسي والعجز عن احتفال الوحدة يؤخذان على أنهما دليل على قدرة عارمة على الحب . ويعتقد الناس أن حب المرء لغيره أمر بسيط ، ولكن أن يحب المرء ، فشيء من أصعب الأمور . وفي اتجاهنا السوقي ، يظن الناس أنهم ليسوا محبوبين لأنهم ليسوا « جذابين » بما فيه الكفاية ، والجانبية هنا مبنية على كل شيء ، من النظرات ، والملابس والذكاء ، والمثال إلى المركز الاجتماعي ، والمكانة المرموقة . وهم لا يعلمون أن المشكلة الحقيقة ليس هي الصعوبة في أن يكون المرء محبوباً ، بل صعوبة الحب نفسه ، وأن الإنسان لا يحب إلا إذا كان قادراً على أن يحب ، إذا كانت قدرته على الحب تولد حباً في شخص آخر ، ولا يعلمون أن القدرة على الحب ، لا على بدبله المزيف - هي من أصعب الإنجازات .

ولا يكاد يوجد موقف يمكن أن ندرس فيه ظاهرة الحب وانحرافاتها المديدة دراسةً وثيقةً دقيقةً - كالمقابلة التي يجريها المحلل النفسي مع المريض . ولا وجود لدليل أشد اقناعاً على أن وصيته « أحبب جارك كما تحب نفسك » هي أهم شعار للحياة ، وأن انتهاكها هو المعلمة الأساسية في الشقاء والمرض النفسي - لا وجود لدليل أشد اقناعاً على ذلك من البيئة التي يجمعها المحلل النفسي ، وأيا كانت شكاوى المريض العصبي ، وأيا كانت الأعراض التي تظهر عليه ، فإنها جميعاً متصلة في عجزه عن الحب ، هذا إذا قصدنا بالحب القدرة على تجربة الاهتمام والمسؤولية واحترام شخص آخر وفهمه ، والرغبة الشديدة في نمو هذا الشخص الآخر . وما العلاج التحليلي في جوهره

الا محاولة لمساعدة المريض على اكتساب او استعادة قدرته على الحب .
فإذا لم تتحقق هذه الغاية ، فلا يمكن أن يحدث شيء سوى تغييرات سطحية .

ويبيّن التحليل النفسي أيضاً أن الحب بطبيعته لا يمكن أن يكون مقصوراً على شخص واحد . وكل من يحب شخصاً واحداً فحسب ، ولا يحب «جاره» ، يبرهن على أن حبه لشخص واحد ما هو إلا ارتباط خضوع أو سيطرة ، ولكنه ليس حباً . وكذلك ، كل من يحب جاره ولا يحب نفسه يثبت أن حبه لجاره ليس صادقاً . ذلك أن الحب قائم على موقف من التوكيد والاحترام ، فإذا لم يقف المرء هذا الموقف من نفسه أيضاً – وهو لا يخرج عن كونه كائناً إنسانياً آخر . وجاراً آخر – لم يكن له وجود على الاطلاق . والواقع الإنساني الكامن وراء تصور حب الإنسان للله في الدين الإنساني هو قدرة الإنسان على أن يحب حباً منتجاً ، حباً لا يشوبه الطمع ، ولا الخضوع والسيطرة ، حباً نابعاً من اكتمال شخصيته ، تماماً كما أن حب الله رمز على الحب النابع من القوة لا من الضعف .

وينطوى وجود قواعد السلوك التي تحدد للإنسان كيف ينبغي عليه أن يعيش – ينطوى على تصور الخروج على هذه القواعد ، أعني تصور «الخطيئة» و «الذنب» . وما من دين إلا ويعالج الخطيئة على نحو ما ، وكذلك مناهج تحديدها والتغلب عليها . وتختلف تصورات الخطيئة المتباعدة بالطبع باختلاف انماط الدين المتباعدة . فمن الممكن أن تتصور الأديان البدائية الخطيئة على أنها في جوهرها انتهاك للمحرمات ، دون أن يكون لها أي تضمين أخلاقي . أما في الدين التسلطي ، فالخطيئة هي في المقام الأول عصيان السلطة ، ولا تكون انتهاكاً للقواعد الأخلاقية إلا في المقام الثاني فحسب . وليس الضمير في الدين الإنساني هو صوت السلطة نابعاً من باطن الإنسان ، بل صوت الإنسان نفسه ، والحارس على تكاملنا الذي يذكرنا بأنفسنا حين يتهدى خطر فقدان

نفسنا . وهكذا لا تكون الخطيئة موجهة ضد الله في المحل الأول ، بل موجهة ضد أنفسنا (٧) .

ويتوقف رد الفعل ضد الخطيئة على التصور الخاص للخطيئة ومعاناتها . فادراك الإنسان لخطيائاه في الموقف التسلطي يكون مخيفا ، لأن معنى أن يرتكب الإنسان الخطيئة هو أن يعصي السلطات القوية التي ستتعاقب المخطيء . وضرورب الفشل الأخلاقية ما هي إلا أفعال تمرد لا يمكن التكثير عنها إلا في طقوس جديدة من الخضوع . ورد فعل الإنسان على شعوره بالذنب هو أنه سحروم لا حول له ولا قوة ، شعور بأن الإنسان قد ذُفَّ بنفسه تماما تحت رحمة السلطة ، وبالتالي يأمل في الغفران . والمزاج المصاحب لهذا النوع من الندم هو الخوف والقشعريرة .

والنتيجة المترتبة على هذا الندم هي أن «الخطيء» - بعد أن غاص في شعور الحرمان - يضعف من الناحية المعنوية ، ويمتليء بالحقد والاشمئزان من نفسه ، وبالتالي يكون ميالا إلى اقتراف الخطيئة مرة أخرى إذا اجتاز نوبية تعذيب النفس وضربها بالسياط . ويكون رد الفعل لهذا أقل تطرفا حين يقدم له دينه تكفيرا شعائريا . أو كلمات كاهن تمسح عنه ذنبه . ولكنه يدفع لهذا التخفيف من ألم الذنب ثمنا هو اعتقاده على أولئك الذين يملكون أغدادا الصفع والمغفران .

بيد أننا نجد في الاتجاهات الإنسانية من الأديان رد فعل على الخطيئة مختلفا تمام الاختلاف . فانعدام روح الحقد والتعصب ، تلك الروح التي تلمسها دائما في المذهب التسلطي كتعويض عن الخضوع - يجعل النظر إلى دين الإنسان لانتهائه قواعد الحياة مفعما بالفهم والحب ، لا بالازدراء والاحتقار .

(٧) انظر المناقشة بين «الفسير التسلطي وبين «الفسير الإنساني في كتابي «الإنسان لنفسه»، Man for Himself ، من ١٤١ وما يليها .

والاحتقار . ولن يكون رد الفعل على الموعى بالذنب هو كراهية - الذات ، وإنما حافز نشط يدفع الإنسان إلى الاتيان بما هو أفضل . بل لقد اعتبر بعض المتصوفة اليهود والمسيحيين أن الخطيئة شرط أساسى لتحقيق الفضيلة . واخذوا ينادون بأننا حين نخطئ وننتظر إلى الخطيئة لا في خوف ، بل في حرص على خلاصنا - في هذه الحالة فحسب يمكن أن تبلغ إنسانيتنا الس الكاملة . وفي تفكيرهم - الذي يتركز حول توكييد قوة الإنسان ، ومشابهته للله ، وحول تجربة الفرح أكثر مما يتركز حول الحزن ، يكون ادراك الخطايا هو ادراك جماع قوى الإنسان ، لا تجربة عن عجزه وقصوره .

وهناك قولان يصلحان لتوضيح هذا الموقف الإنساني من الخطية . أحدهما قول السيد المسيح : « من كان منكم بلا خطيئة فليرمها أولا بحجر » .. (انجيل يوحنا ٨ : ٧) ، والقول الثاني يميز التفكير المصوّف : « ما من أحد يتحدث عن شر ارتكبه ويذكر فيه ، الا ويكون متفكرا في الموضعية التي قارفها . وما يفكر فيه الإنسان يظل حبيسا فيه ، حبيسا فيه بكل روحه ، وهكذا يظل الإنسان حبيسا في وضاعته . ولن يكون قادرا بالتأكيد على التحول ، ذلك أن روحه سوف تغليظ ، وقلبه سوف يفسد . وربما غمرته إلى جانب ذلك غاشية حزينة . فماذا أنت صانع ؟ حرك القدرة هذه الناحية أو تلك ، فإنها ما ببرحت قذارة . أن تكون قد أخطأنا أو لا تكون - ما نفع ذلك لنا في الحياة الأخرى ؟ في الوقت الذي أطيل التفكير في هذا الأمر ، ربما كنت أنظم لآلئ مسرة السماء . ولهذا كتب : « ابند الشر ، واصنع الخير » - انحرف تماما عن الشر ، ولا تمعن النظر في طريقته ، واصنع الخير . ارتكبت سيئة ؟ اذن ، وزانها بأن تأتى حسنة » (٨) .

Isaac Meir of Ger, quoted in Time and Eternity, N.N. (٨)
Glatzer, ed. (Schocken Books, 1946), p. 111.

ولا يقل المدور الذى تؤديه مشكلة الذنب فى عملية التحليل النفسي عن المدور الذى تؤديه فى الدين . بل ان المريض يقدمها أحيانا على أنها أحد أعراضه الرئيسية . فهو يشعر بالذنب لأنه لا يحب أبويه كما ينبغي ، وفشله فى القيام بعمله على نحو مرض ، أو لأنه جرح مشاعر شخص ما . وهذا الشعور بالذنب قد طفى على عقول بعض المرضى ، فهم يتصرفون باحساس من الدونية ، والفسق ، وكثيرا ما يصاحب هذا رغبة شعورية أو لا شعورية فى معاقبة النفس . وليس من العسير عادة أن نكتشف أن هذا الشعور المستبد بالذنب نابع من توجيهه تسلطى . وكان من الممكن أن يمنع هؤلاء المرضى تعبيرا بالذنب نابع من رأيه العصيان ، وهذا أكثر حدوثا . وسيدرك مثل هذا المريض ادراكا بطريق اثناء عملية التحليل النفسي أن وراء احساسهم التسلطي بالذنب ، يمكن شعور بالذنب منبعا من صوته الخاص ، من ضميره بالمعنى الانساني ، فلنفترض أن مريضا يشعر بالذنب لأنه يحيا حياة مزدوجة ، حينئذ ستكون الخطوة الأولى في تحليل هذا الشعور بالذنب هي اكتشاف أنه يشعر حقا بالخوف من أن يفضح أمره ، وأن ينتقده أبواه ، أو زوجته ، أو الرأى العام ، أو الكنيسة – أو باختصار أي شخص يمثل السلطة في نظره . وفي هذه الحالة وحدها سيكون قادرا على ادراك أن وراء هذا الشعور التسلطي ، هناك شعور آخر . وسيدرك أن « غرامياته » هي في حقيقة الأمر تعbirات عن خوفه من الحب ، من عجزه عن أن يحب أي شخص كائنا من كان ، أو أن يلتزم بأية علاقة حميمة مسئولة . وسيدرك أن خطيبته إنما موجهة ضد نفسه ، خلية تبديد قدرته على الحب .

وهناك كثير من المرضى الآخرين الذين لا يعبأون بأى شعور بالذنب على الاطلاق . وتقصر شكاوهم على الأعراض النفسية المنشا ، وحالات المزاج

المكتتبة ، وعدم القدرة على العمل ، أو الافتقار إلى السعادة في حياتهـ لهم الزوجية . ولكننا نجد هنا أيضاً أن العملية التحليلية تكشف عن شعور مختلف بالذنب . ويتعلم المريض أن يفهم أن الأعراض العصبية ليست ظاهرة منعزلة يمكن أن تعالجها بمفرأة المشكلات الأخلاقية . وسيصبح على وعي بضميره . وسيبدأ في الاصغاء إلى حسونه .

ووظيفة المحلل النفسي هي مساعدته في بلوغ هذا الوحي ، ولكن . لا بوصفة سلطة ، أو قاضيا له حق مطالبة المريض بتقديم حساب عن حياته ، بل أنه يتحدث بوصفة شخصا طلب منه أن يهتم بمشكلات المريض ، ولا يملك من السلطة إلا ما تمنحه إياه رعايته للمريض . وضميره الخاص .

فما أن يتغلب المريض على ردود فعله التسلطية على الذنب أو على اهماله القائم للمشكلة الأخلاقية . حتى نلاحظ رد فعل جديدا يشبه إلى حد كبير رد الفعل الذي وصفته بأنه مميز للتجربة الدينية الإنسانية . ودور المحلل النفسي في هذه العملية دور محدود جدا . فهو يستطيع أن يسائل أسئلة تجعل من الأصعب على المريض أن يدافع عن وحدته باللجوء إلى الاشتقاق على الذات ، وبأى طريقة أخرى من طرق المهروب الكثيرة . ومن الممكن أن يكون مشجعا ، مثلما يكون حضور أى كائن إنساني متعاطف بالنسبة لانسان يشعر بالروع ، ومن الممكن أن يساعد المريض بتوضيح بعض الحالات المعينة . ويتترجمة لغة الأحلام الرمزية إلى لغة حياتنا اليقظة . بيد أن المحلل لا يستطيع – كما لا يستطيع أى شخص آخر في هذا المجال – أن يحل محل العملية النشطة التي تدور في نفس المريض ، من احساس وشعور ، وأن يعني ما يجري داخل روحه . والحق أن هذا النوع من البحث الروحي لا يتطلب المحلل النفسي ، بل يستطيع أن يقوم به أى إنسان اذا كانت لديه بعض الثقة في قواه الخاصة ، وإذا كان قادرًا على احتمال شيء من الألم . وكثير منا ينجحون في الاستيقاظ في ساعة معينة من الصباح ، إذا عقدنا عزمنا قبل أن نذهب

إلى النوم على الاستيقاظ في تلك المساعة . أما أن نوقظ أنفسنا بمعنى أن نفتح عيوننا على ما كان غامضا ، فشيء أصعب ، ولكن من الممكن أن تفعله بشرط أن تريده جادين . ولابد من توضيح شيء واحد ، وهو أنه لا وجود لوحشات يمكن أن نعثر عليها في كتب قليلة عن الحياة الصحيحة ، أو عن الطريق إلى السعادة . وأن نتعلم الاصغاء إلى ضميرنا والاستجابة له لا يقودنا إلى أي هدوء مهدد نظيف للعقل أو إلى « سكينة الروح » ، بل أنه يؤدي إلى راحة مع الضمير ، وهذه ليست حالة سلبية من الهناء والرضى ، ولكنها حسنية مستمرة لما يعتمل في ضميرنا ، واستعداد التجاوب معه .

حاولت أن أبين في هذا الفصل أن علاج التحليل النفسي للروح يهدف إلى مساعدة المريض في تحقيق موقف يمكن أن يوصف بأنه ديني بالمعنى الإنساني لا بالمعنى التسلطي لهذه الكلمة . وهذا العلاج يسعى إلى تمكين المريض من اكتساب ملكة رؤية الحقيقة ، والمقدرة على الحب ، وعلى أن يصبح حرراً ومسئولاً ، وحساساً لصوت ضميره . وهنا قد يتتسائل القارئ : أليست أصن بهذه موقفاً من الأصح أن يوصف بأنه أخلاقي أكثر من يوحشف بأنه ديني ؟ أليست أتجاهل العنصر الذي يميز المجال الديني عن المجال الأخلاقي ؟ وأليست أعتقد أن الاختلاف بين الدين والأخلاق اختلف استمولوجي (متعلق بنظرية المعرفة) إلى حد كبير ، وإن لم يكن مقصوراً على هذا فحسب . فمن المؤكد ، أن هناك – على ما يبدو – عامل مشتركاً بين أنواع معينة من التجربة الدينية ، عالماً يتجاوز المجال الأخلاقي الصرف (٩) . ولكن من المصعب إلى أقصى حد ،

(٩) نوع التجربة الدينية الذي أقصده في هذه الملاحظات هو ذلك النوع المميز للتجربة الدينية الهندية ، وللتتصوف المسيحي والمسيحي واليهودي . ولوحدة الوجود عند أسيبيونوا . واحب أن أذكر هنا أن التتصوف – على خلاف ما هو شائع عند الناس من أنه نمط لا معقول من التجربة الدينية – يمثل أعلى تطور للمعقولة في التفكير الديني ، كما هو الحال في الفكر الهندوسى واليونانية ، وفي الإسبيريوزية . وقد عبر عن ذلك البرت شفيتسر حين قال : « التفكير العقلي الذي يخلو من الادعاءات ينتهي بالتصوف . (فلسفة الحضارة ، شركة مكميلان ١٩٤٩ ، ص ٧٦) .

ان لم يكن مستحيلاً . صياغة هذا العامل من عوامل التجربة الدينية . ونن يفهم هذه الصياغة الا أولئك الذين يكابدونها ، ومؤلء لا يحتاجون الى اية صياغة . وهذه المصعوبة اعظم ، ولكنها لا تختلف في نوعها عن صعوبة التعبير عن اية تجربة عاطفية في رموز الكلمات ، وأريد أن أبذل محاولة على الأقل للإشارة الى ما أعنيه بهذه التجربة الدينية الخاصة ، وما علاقتها بعملية التخليل النفسي .

من جوانب التجربة الإنسانية جانب يتميز بالدهشة والانبهار والوعي بالحياة ويوجود الذات ، وبتلك المشكلة المحيرة مشكلة صلة الإنسان بالعالم . فالوجود ، وجود الذات الخاص ، وجود الغير لا يؤخذ على أنه شيء مسلم به . بل نشعر به على أنه مشكلة ، فهو ليس اجابة ، بل تساؤلاً ١ وما قاله سocrates من أن الدهشة هي بداية كل حكمة ، قول صادق لا بالنسبة للحكمة فحسب ، بل بالنسبة للتجربة الدينية . فالشخص الذي لم يشعر قط بالدهشة ، ولم ينظر إلى الحياة وإلى وجوده الخاص بوصفه ظاهرة تتطلب أجوبة ، ومع ذلك فإن الأجوبة الوحيدة عليها هي أسئلة جديدة ، وفي هذا من المفارقة ما فيه - مثل هذا الشخص لا يستطيع أن يفهم معنى التجربة الدينية .

وثمة صفة أخرى للتجربة الدينية هو ما أطلق عليه بول تيليش Paul Tillich اسم « الهم الأساسي » ، وهو لا يعني به الهم المتحمس لتحقيق رغباتنا ، بل الهم المتصل بموقف المدهشة الذي نقشه فيما سبق : هم أساسى يمعنى الحياة ، بتحقيق الإنسان لذاته ، بإنجاز المهمة التي ألقتها الحياة على توازننا . هذا الهم الأساسي يضفي على الرغبات والأهداف جميعاً من حيث أنها لا تسهم في ارتقاء الروح وتحقيق الذات - أهمية ثانوية . والواقع أنها تصبح بلا أهمية إذا قيست بموضوع هذا الهم الأساسي . فهي تستبعد بالضرورة التقسيم إلى مقدس ودنيوي ، وذلك لأن الدنيوي يكون خاضعاً لها ، مصوغاً بها .

ووراء موقف الدهشة والمهم ، ثمة عنصر ثالث في التجربة الدينية ، هو ذلك العنصر الذي يعرضه المتصوفة كأوضح ما يكون العرض ، ويصفونه وهو موقف توحدي . لا في نفس الإنسان فحسب ، ولا مع الآخرين فحسب ، بل مع الحياة كلها ، ووراء الحياة ، مع الكون بأسره . وقد يظن البعض أن هذا الموقف من المواقف التي تنكر فيها فردية المذات وتفردها ، وفيها تضعف تجربة المذات . وبطبيعة هذا الموقف ينفيها مقارقة . ذلك أنه يجمع في صعيد واحد بين الأدراك الحاد الأليم بالذات بوصفها كيانا مستقلا فريدا ، وبين الشوق إلى اختراق حدود الكيان الفردي ليصبح الإنسان شيئا واحدا مع « الكل » . والموقف الديني بهذا المعنى هو أكمل تجربة للفردية وللتقيضها في أن واحد ، وهو ليس امتزاجا للاثنين بقدر ما هو استقطاب تبثق التجربة الدينية عما فيه من توتر . وهو موقف يتسم بالكثير من التكامل ، كما يتسم في الوقت نفسه بالتواضع الذي ينشأ عن معاناة الذات بوصفها ليست أكثر من خيط في نسيج الكون .

فهل لعملية التحليل النفسي أى تأثير على هذا النوع من التجربة الدينية؟

أما أن هذه العملية تفترض سلفا موقفا من المهم الأساسي ، فهذا ما أشرت إليه آنفا . ولا يقل عن ذلك صدقها أنها تتحو إلى ايقاظ احساس المريض بالدهشة والتساؤل . فيما أن يستيقظ هذا الاحساس ، حتى يعثر المريض على أجوبته الخاصة به . فإذا لم يستيقظ هذا الاحساس ، لم يستطع المحلل النفسي أن يقدم أية اجابة ، بل ان أفضل وأصدق اجابة ، ستكون عديمة الجدوى . وهذه الدهشة هي أشد العوامل العلاجية دلالة في عملية التحليل . فالمريض قدأخذ ردود فعله ورغباته وضرورب قلقه على أنها شيء مسلم به ، وفسر متابعيه على أنها نتيجة لتصرفات الآخرين ، أو للحظ السيئة ، أو تكوينه ، أو ما شاكل

ذلك . فإذا كان التحليل النفسي فعالا ، فما ذلك لأن الريض يتقبل نظريات جديدة عن أسباب شقائه . ولكن لأنه يكتسب قدرة على الدهشة الصادقة ، فهو ينبع باكتشاف جزء من نفسه لم يفطن إلى وجوده قط .

وهذه العملية في اختراق حدود الذات المضوية ، أو الأنا ، والاتصال بالشطر المتنائي المفكك من النفس . أي باللاشعور – هي التي تتصل اتصالاً وثيقاً بالتجربة الدينية التي تحطم الفردية ، وتصل إلى شعور الاتحاد بالكل . وبهما يكن من أمر . فإن تصور اللاشعور الذي استخدمه هنا ، ليس تصور فرويد أو يونج تماماً .

ويرى فرويد أن اللاشعور هو في جوهره ما فينا من شيء سببي ، مكتوب ، يتنافر مع مطالب حضارتنا ، ومع الأنا العليا . أما في مذهب يونج ، فإن اللاشعور يصبح مصدراً للوحى ، ورمزاً لما تسميه اللغة الدينية بالله نفسه . وفي رأيه أن كوننا خاضعين لأوامر اللاشعور ، هو في حد ذاته ظاهرة دينية . وإننا نعتقد أن كلا هذين التصورين لللاشعور تشويهان متحيزان لجانب واحد من الحقيقة . فلا شعورنا ، أعني ذلك الجزء من أنفسنا المستبعد عن الأنا المضوية التي نتعرف عليها بوصفها ذاتنا – يحتوى على الأدنى والياعى . على الأسوأ والأفضل . فلا ينبغي أن نقترب من اللاشعور بوصفه إليها علينا أن نعبد ، أو تنبينا علينا أن نتبخه ، بل يجب أن نقترب منه في تراضى ، وباحساس ، عميق بالبهجة نرى فيه هذا الشطر الآخر من أنفسنا كما هو ، دون فزع أو رهبة . فنحن نكتشف في أنفسنا رغبات ومخاوف وأفكار ، ولحات نافذة استبدناها من تكويننا الوعي ، ورأيناها في الآخرين ، ولكننا لم نشاهدها في أنفسنا . ومن الحق ، إننا نستطيع بالضرورة تحقيق جزء من محدود من إمكانياتنا التي تزخر بها نفوسنا . ومن المحم علىنا أن نطرح جانبياً الكثير من هذه الإمكانيات ، مادمنا لا نستطيع أن نعيش حياتنا القصيرة

المحدودة دون هذا الاطراح . بيد أن هناك خارج حدود الأنا الجزئية المعضوية تقوم الامكانيات الانسانية كلها . أو ان شئنا الحقيقة ، الانسانية باسرها . وحين نحصل بهذا الجزء المفكك ، نستبقي الفردية التي يقسم بها بناء الأنا ، ولكننا نتعافى هذه الأنا الفردية المتفيدة على أنها واحدة من نسخ الحياة اللامتناهية ، مثلما تكون قطرة من المحيط مختلفة عن ومتتشابهة في الوقت نفسه مع سائر القطرات الأخرى التي ليست الا حالات جزئية من نفس المحيط .

وحين يتصل الإنسان بهذا العالم المفكك للأشعور يستبدل الإنسان بمبدأ الكبت مبدأ التشبع والتكامل . ذلك أن الكبت هو فعل من أفعال المرة ، من أفعال البتر ، من أفعال « القانون والنظام » . فهو يحطم الصلة بين الأنا وبين الحياة اللاعضوية التي منها انبثقت ، ويجعل من ذاتنا شيئاً مصنوعاً ، شيئاً توقف عن النمو ، فأصبح ميتاً . وحين نقى على الكبت نسمع لأنفسنا بأداء العملية الحية ، وبأن تؤمن بالحياة لا بالنظام .

ولا أستطيع أن أترك مناقشة الوظيفة الدينية للتخليل النفسي على هذه الحالة من النقص - دون أن أشير اشاره سريعة الى عامل آخر له دلالته العظيم . وأنا أقصد شيئاً كان في كثير من الأحيان من أكبر الاعتراضات التي وجهت الى منهج فرويد ، وهو تكريس كل هذا الوقت والجهد لشخص واحد . وأعتقد أنه لا توجد شهادة بعيقرية فرويد أعظم من نصيحته بأن يكرس الوقت الكافي حتى لو استغرق ذلك سنتين عديدة لمساعدة شخص واحد على تحقيق الحرية والسعادة . وهذه الفكرة تضرب بجذورها في روح عصر التنوير الذي توج الاتجاه الانساني في المدينة الغربية . بأن أكد على كرامة الفرد وتفرده على كل شيء آخر . ولكن ، أيها كان الاتفاق الوثيق بين مثل هذه الفكرة وتلك المبادئ ، فإنها مناقضة الى حد كبير للمناخ الفكري في عصرنا . ففتحن نبيل الى التفكير في حدود الانتاج بالجملة وأدوات الانتاج . وقد أثبتت هذا التأثير

أنه يشعر إلى أقصى حد طالما فكرنا في انتاج السلع . ولكن اذا انتقلت فكرة
الانتاج بالجملة وعبادة الآلة الى مشكلة الانسان والى ميدان المطلب النفسي ، فانها
تحتمل الأساس الذي يجعل من انتاج مزيد من الأشياء بصورة افضل - امرا
جدرا بالجهد والعناء .

الفصل الخامس

هل التحليل النفسي تهديد للدين؟

حاولت أن أبين أننا بقدر ما نفرق بين الدين التسلطى والدين الانساني ، وبقدر ما نميز بين « النصح بالتكيف » و « رعاية الروح » - بقدر ما نفعل ذلك نستطيع أن نحاول الاجابة على هذا السؤال . بيد أننى أحملت حتى الآن مناقشة الجوانب المتباعدة للدين ، تلك الجوانب التى ينبغى تمييزها بعضها عن البعض الآخر لنحدد تلك الجوانب التى يهددها التحليل النفسي وغيره من عوامل الحضارة الحديثة ، وما لا تخضع لهذا التهديد . والجوانب الخاصة التى أود مناقشتها من وجهة النظر هذه هى الجانب التجريبى ، والجانب العلمى السحرى Scientific-magical والجانب الشعائرى ، والجانب الذى يتعلق بدللات الالفاظ وتطورها (semantic-aspect)

وأقصد بالجانب التجريبى العاطفة الدينية والعبادة . فالموقف المشترك بين تعاليم مؤسسى الأديان الشرقية والمغربية الكبرى هو الموقف الذى لا يخرج فيه الهدف الأساسى من الحياة عن الاهتمام بروح الإنسان واتاحة الفرصة لظهور قدراته على الحب والتفكير . ويستطيع التحليل النفسي الذى هو أبعد عن أن يكون تهديداً لهذا الهدف - أن يسمهم - على العكس من ذلك - بتصبيب كبير فى تحقيقه . كما لا يمكن أن يتهدى هذا الجانب أى علم آخر . فلا سبيل إلى تصور أن أى كشف تصل إليه العلوم الطبيعية - يمكن أن يصبح تهديداً للشعور الدينى . بل على العكس ، كل مزيد من الوعى بطبيعة الكون الذى نعيش فيه لا يمكن إلا أن يساعد الإنسان على أن يصبح أشد ثقة بنفسه ، وأكثر توائضاً . أما فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية ، فإن فهمها المتزايد بطبيعة الإنسان

وبائقواينز التي تحكم وجوده – هذا الفهم أحرى بأن يسهم في نمو الموقف الدينى لا في تهديده .

ولا يمكن الخلط الذى يتهدد الدين فى العلم بل فى التصرفات السائدة فى الحياة اليومية . فهنا كف الإنسان عن البحث داخل نفسه عن المعرض الاسى من الحياة . وجعل نفسه أداة تخدم الآلة الاقتصادية التى صنعتها يدآه . فهو معنى بالكفاءة والنجاح أكثر من عنایته بسعادته ونماء روحه . ولمن أخطر توجيه يهدى الموقف الدينى على الأخص هو ما أسميته « التوجيه السوقى » marketing orientation لانسان الحديث (١) .

ولم يرسى التوجيه السوقى دوره المسائد بوصفه نموذجا للخلق الا فى العصر الحديث . ففى شخصية السوق تظهر كل المهن والوظائف والأوضاع . وعلى صاحب العمل والموظف ، والمشتغل بالقطعة ، أن يعتمد فى نجاحه المادى على القبول الشخصى لدى هؤلاء الذين يفيدون من خدماته .

وهنا لا تكون قيمة « الاستعمال » use value كما هي الحال فى سوق السلع – كافية لتحديد قيمة « الاستبدال » exchange value . ذلك أن « عامل الشخصية » يحتل مركز الأولوية على المهارات فى تقدير قيمة السوق . ويلعب فى أغلب الأحيان الدور الحاسم ، وإذا كان من الحق أن أكثر الشخصيات ربما لا يمكن أن تكون خالية تمام الخلو من المهرة – فمن المؤكد أن نظامنا الاقتصادي لا يمكن أن يعمل على مثل هذا الأساس – إنما من النادر أن تكون المهرة والنزاهة وحدهما هما أساس النجاح . ويتم التعبير عن صبغ النجاح بعبارات كهذه : « يبيع نفسه » ، « يعرض شخصيته » و « المثانة » و « الطموح » ، المرح ، « العدوانية » وهلم جرا ، وهى عبارات محلبوعة على لفافة الشخصية الفائز بالجوائز . أما بعض المعنويات الأخرى

(١) انظر الفصل الذى كتبته عن التوجيه السوقى فى كتاب « الانسان لنفسه » .

الأصل العائلى ، أو النوادى . والاتصالات والتنفود . فهى أيضا رغائب هامة .
وسيعلن عنها - وان يكن ذلك بصورة ماكرة - على أنها المقومات الأساسية
السلعة المبروخة . والانتفاء الى دين وممارسته أمر ينظر اليه ايضا الى حد
بعيد - على أنه أحد مقتضيات النجاح . ولكل مهنة ، ولكل ميدان ، نمط
الشخصية الناجحة . فالوكيل المتجول ، والمصraf ، ورئيس العمال ، وكبير
المسقاة توفر فيهم المتطلبات . كل على نحو مختلف ، وبدرجة مختلفة . بيد
أن أدوارهم متماثلة ، فهم قد أدركوا الشرط الجوهرى : أن يكونوا مطلوبين .

ومن الحتم ان يتکيف موقف الانسان من نفسه بهذه المعايير للنجاح .
وشعوره بتقديره ذاته لا يقوم أساسا على قيمة قدراته ، واستغلاله لها في
مجتمع معين ، بل يتوقف على قابليته للبيع او للزواج في السوق ، او على
رأى الآخرين في « جانبيته » . فهنا يخبر نفسه بوصفه سلعة مقصودا بها
ان تجذب الناس بأفضل الأسعار وأغلاما . وكلما ارتفع الثمن المعروض ،
كان تأكيد القيمة أعظم . والانسان - السلعة يعرض بطاقة هويته مفعما
بالأمل ، ويحاول أن يبرز من مجموعة السلع على منصة العرض ، وأن يكون
جيلا باعلى بطاقة سعر ، ولكن اذا لم يعره أحد التفاتا ، على حين يختطف
آخرون ، اقتنع بدونيته وتفاهته . وآيا كانت مرتبته العالية من حيث
المميزات الإنسانية والتفع ، فقد يوصم بأنه سوء الحظ - وعليه ان يتحمل
اللوم على ذلك - في كونه غير مناسب للعصر .

فلقد لقن منذ الطفولة المبكرة انه لكي يكون مناسبا للعمر عليه ان
يبكون مطلوبا ، كما ينبغي عليه ان يتکيف هو ايضا مع شخصية السوق . بيد
ان الفضائل التي تعلمها من طموح وحساسية وقدرة على الكيف مع مطالب
آخرين - صفات اعم من ان تقدم نماذج للنجاح ، ولهذا فإنه يتحول الى
القصص الشائعة . والى الصحف ، والى الأفلام السينمائية بحثا عن صور
أئد خصوصية تروى قصة النجاح ، وهنا يجد في السوق انكى النماذج
وأجددها الخلقة بالمحاكاة .

فلا غرابة اذن في مثل هذه الظروف أن يتأثر احساس الانسان بقيمة تأثيراً شديداً ، فها هو يجد أن شروط احترامه لنفسه تند عن سيطرته . فهو معتمد على الآخرين في الموافقة على سلوكه ، وهو في حاجة مستمرة إلى هذه الموافقة ، ومن ثم كان العجز وعدم الاستقرار من النتائج المحتملة . فالانسان يفقد هويته في توجيه السوق ، ويصبح مفترياً عن نفسه .

فإذا كانت القيمة العليا للانسان هي النجاح ، وإذا كان الحب والحق والعدل والحنان والرحمة لا نفع لها عنده ، فربما « أقر » بهذه المثل العليا ، ولكن دون أن « يسعى » إليها . وربما اعتقد أنه يعبد الله الحب ، ولكن يعبد في الحقيقة صنماً هو تجسيد مثالي لأهدافه الحقيقية ، أعني تلك الأهداف المتأصلة في توجيه السوق . وربما تقبل هذا الموقف أولئك المهتمون ببقاء الدين وبقاء الكنائس . وربما بحث الانسان عن حمى الكنيسة والمدين لأن فراغه الباطلي يدفع إلى البحث عن ملاذ . بيد أن اعتناق الدين لا يعني أن يكون المرء متدينًا .

أما أولئك المعنيون بالتجربة الدينية – سواء أكانوا من رجال الدين أم لم يكونوا – فلن يتجهوا لدى رؤييهم الكنائس مزدحمة بالتأثبيين . وإنما سيكونون أقسى نقاد لتصرفاتنا الدينية ، وسيعلمون أن اغتراب الانسان عن نفسه ، ولا مبالغاته بنفسه وبالآخرين ، تلك الآفات المتأصلة في حضارتنا الدينية بأسراها – هي الأخطار الحقيقة للموقف الديني ، لا علم النفس ، أو أي علم آخر .

ويختلف عن هذا اختلافاً كبيراً تأثير التقدم العلمي على جانب آخر من الدين هو جانبه العلمي – السحرى (scientific-magical)

فلقد كان الانسان في محاولاته المبكرة للبقاء – معوقاً بقصور فهمه لقوى الطبيعة ، وعجزه النسبي عن استخدامها على حد سواء . فكان أن صاغ نظريات عن الطبيعة ، وأصطنع شعائر معينة للتغلب عليها أصبحت جزءاً

ـ دن دينه . واتاً أطلق على هذا الجانب من الدين اسم الجانب العلمي - السحرى لأنه اقتسم مع العلم وظيفة فهم الطبيعة من أجل تطوير التقنيات لتغليعها تغليعاً ناجحاً . وبقدر ما بقيت معرفة الإنسان بالطبيعة وقدرته على السيطرة عليها في حالة ضئيلة من النمو ، كان هذا الجانب من الدين بالضرورة شطراً هاماً جداً في تفكيره . فإذا أصابته الدهشة من حركة الكواكب ، ونمو الأشجار ، وحدوث الفيضانات والبرق والزلزال ، استطاع أن بعض افتراضات تفسر هذه الحوادث متمثلاً بتجربته الإنسانية . وافتراض أن ثمة آلهة وشياطين وراء هذه الأحداث ، مثلما أدرك في الحوادث التي تدار على حياته تحكمات ومؤثرات العلاقات الإنسانية . وعندما كانت القوى المنتجة التي ينبغي على الإنسان أن ينشئها في الزراعة وصناعة السلع - لم تتطور بعد ، كان عليه أن يصلى للآلهة طلباً للمعونة . فإذا احتاج إلى المطر ، أقام الصلاة من أجله . وإذا أراد محاصيل أفضل قدم الصلاة لآلهات الخصوبة وإذا خشي الفيضانات والزلزال ، صلى للآلهة التي يعتقد أنها مسؤولة عن هذه الأحداث . ومن الممكن - في الواقع - أن تستخلص من تاريخ الدين مستوى العلم والتطور التقني الذي تم الوصول إليه في مختلف المراحل التاريخية . فقد اتجه الإنسان إلى الآلهة لاشباع تلك الحاجات العملية التي لم يكن يستطيع أن يوفرها لنفسه ، أما الحاجات التي لم يكن يصلى من أجلها فكان في مقدوره أشباعها . وكلما ازداد الإنسان فهماً للطبيعة وسيطرة عليها ، تكون أقل احتياجاً لاستخدام الدين كتفسير علمي ، وكوسيلة سحرية للسيطرة على الطبيعة . فإذا استطاعت البشرية أن تنتج من الطعام ما يكفي الناس جميعاً ، لم تعد في حاجة إلى الصلاة من أجل الخبز اليومي ، فذلك شيء يستطيع الإنسان أن يوفره بجهوده الخاصة . وكلما قطع التقدم العلمي والتكنولوجيا الشواطاً إلى الأمام ، كانت الحاجة أقل إلى تكليف الدين بمهمة ليست دينية إلا في حدود تاريخية ، لا في حدود التجربة الدينية . وقد جعل الدين الغربي هذا الجانب العلمي - السحرى جزءاً أصيلاً في عقيدته ، وهكذا

وضع نفسه في معارضته للتطور التدريجي للمعرفة الإنسانية . ولا يصدق هذا القول على أديان الشرق الكبرى . فان لديها دائما ميلا للتفرقة بحدة بين ذلك الجزء من الدين الذي يتناول الإنسان ، وبين تلك الجوانب التي تحاول تفسير الطبيعة . فالاستئلة التي اثارت مجادلات عنيفة في الغرب ودفعها إلى ضرورة من الاختهار مثل مشكلة هل العالم متناهي أم لا متناهي . هل الكون أزلي أم لا ، وغير ذلك من المشاكل المشابهة – هذه الاستئلة قد عالجتها الهندوسية والبوذية في فكاهة رقيقة وسخرية . وحين كان تلميذ بوذا يسألونه عن اعتنٍ هذه المسائل كان يجب دائما وابدا : « أنا لا أعرف ، ولا يمكنني أن أعرف ، لكنه أيا كانت الإجابة فإنها لا تسهم في المشكلة الموحدة ذات الأهمية : كيتش نخفف العذاب الإنساني » . ويعبر أحد أناشيد الريجيفيدا عن هذه الروح أجمل تعبير : « من الذي يعلم حقا ، ومن يستطيع أن يعلن هنا متى ولد الخلق ، ومنتى جاء ؟

الآلهة متاخرون عن خلق هذا العالم .

من يعلم أدنى متى أتي إلى الوجود ؟ هو ، الأصل الأول للخلق ، هل هو الذي صاغه جمِيعا أم لم يصقه ، ذلك الذي تشرف عينه على هذا العالم من السماء الأعلى ، هو الذي يعلم حقا ، أو ربما لم يكن يعرف (۲) » .

ومع التطور الهائل في التفكير العلمي ، وتقدم الصناعة والزراعة . كان من المحتم أن تزداد حدة الصراع بين المقررات العلمية للدين وبين العلم الحديث . ولم تكن معظم الحجج المناهضة للدين في عصر التنوير موجهة ضد الموقف الديني بل ضد ما يزعمه الدين من أن أقواله العلمية ينبغي أن تؤخذ مأخذ الإيمان . وقد قام التدينون وطائفة من رجال العلم على السواء في

*The Hymns of the Rigveda, Ralph T.H. Griffith, trans. (۲)
(E.J. Lazarus and Company, 1897), II, 576.

السنوات الأخيرة بمحاولات عديدة لاتبات أن النزاع بين الآراء الدينية وبين الآراء التي توحى بها أحدث التطورات في العلوم الطبيعية قد خفت حدته مما كان مفروضاً أن يكونه منذ خمسين عاماً مضت . وعرض قدر كبير من المطبيات التي تؤيد هذه المدعوى . غير أننى أعتقد أن هذه الحجج لا تنصب على القضية الأساسية . فحتى لو قال المرء إن المنظرة اليهودية المسيحية عن أصل الكون نظرية خلقة بالدافع عنها كأى فرض علمي آخر ، فإن هذه الحجة تتناول الجانب العلمي للدين لا الجانب الديني المصرف . فإذا أجاب شخص ما بأن المهم هو نجاة روح الإنسان وأن الفروض المتعلقة بالطبيعة وخلقها لا تدخل في هذه المشكلة ، كانت هذه الإجابة صادقة صدقها حين قررها الفيدا أو بوذا .

ولقد أهملت في مناقشتنا التي دارت في الفصول السابقة الجانب الشعائري من الدين ، مع أن الشعائر من أهم العناصر في كل دين . وقد أعطى الملحدون التفسانيون انتباها خاصة للطقوس لأن ملاحظاتهم للمرضى بدت وكأنما تعد باستبعادات جديدة في طبيعة إشكالها الدينية . اذ وجدوا أن أنماطاً معينة من المرض يمارسون طقوساً ذات طبيعة خاصة لا تمت بصلة إلى تفكيرهم أو إلى سلوكهم الديني ، ومع ذلك تبدو مشابهة للأشكال الدينية تشابهاً وثيقاً . ومن الممكن أن يثبت البحث التحليلي النفسي أن السلوك المسرى الطقوسى يأتي نتيجة مؤثرات شديدة لا تتضح بذاتها للمريض ، ولكنه يتغلب عليها – من وراء ظهره – على هيئة ذلك الطقس . وفي حالة خاصة من حالات الاغتسال القهري يكتشف المرء أن طقس الاغتسال ما هو إلا محاولة للتخلص من شعور عارم بالذنب . وهذا الشعور بالذنب لا يتسبب عن أي شيء ارتكبه المريض فعلاً ، بل يأتي نتيجة لدوافع هدامة لا يشعر بها . وبطقوس الاغتسال يبطل باستمرار فعل المهدى الذي دبره لا شعورياً ، والذي ينبغي ألا يصل أبداً إلى مستوى الشعور . فهو يحتاج إلى طقس الاغتسال هذا لكي يتغلب على شعوره بالذنب . فما أن يدرك وجود الدافع المهدى ، حتى يستطيع أن يتصدى له

مباشرة ، وعن طريق فهم مصدر روحه التدميرية يستطيع أن يخفف منها لتصل إلى درجة محتملة على أقل تقدير . وللطقوس القسرى وظيفة مزدوجة ، فهو يحمي المريض من شعوره الذي لا يتحمل بالذنب ، كما أنه يميل إلى استمرار هذه الدوافع لأنها لا يتصدى لها إلا عن طريق غير مباشر .

فلا عجب أن صدم أولئك المخلون النفسيون الذين صرفا اهتمامهم للطقوس الدينية بالمقابل القائم بين الطقوس القسرية الخاصة التي لاحظوها في مرضاهما ، وبين الاحتفالات ذات النمط الاجتماعي التي وجدوها في الدين . وكانوا يتوقعون أن يجدوا أن الطقوس الدينية تتبع نفس الميكانيزم الذي تتبعه ضروب القسر العصبية *neurotic compulsions* . وبحثوا عن المحاذير اللاشعورية ، مثل الحقد التدميري لشخصية الأب كما تمثل في الله ، وكانوا يشعرون أن هذا الحقد لابد أن يتم التعبير عنه في الطقس مباشرة أو تلميحا . ولا شك أن المخلين النفسيين في تعقبهم لهذا السبيل قد توصلوا إلى كشف هام عن طبيعة كثير من الطقوس الدينية ، وإن لم يصيروا دائما كبد الحقيقة في تفسيراتهم الخاصة . بيد أن انشغالهم بالظواهر المرضية جعلهم يفشلون في كثير من الأحيان في رؤية أن الطقوس ليست بالضرورة من نفس الطبيعة اللامعقولة التي نجدها في المفهوم العصبي . فنراهم لم يميزوا بين هذه الطقوس اللامعقولة *rational* القائمة على كبت الدوافع اللامعقولة ، وبين الطقوس المعقولة *rituals* التي تختلف في طبيعتها عن الطقوس الأولى تمام الاختلاف .

ولسنا في حاجة إلى إطار للتوجيه يضفي شيئا من المعنى على وجودنا ، ونستطيع أن نشارك فيه أخواننا البشر فحسب ، بل نحن في حاجة أيضا إلى التعبير عن ولائنا لقيم سائدة « بافعال » يشارك فيها الآخرون . والطقوس - بمعناه الواسع - هو الفعل المشترك المعبر عن تطلعات مشتركة متصلة في قيم مشتركة .

والطقوس العقول يختلف عن الطقوس اللامعقول من حيث وظيفته في المقام

الأول ، فها هو لا « يدفع أذى » المدافع المكبوبة ، بل « يعبر » عن تطلعات يعتقد الفرد أنها ذات قيمة . وبالتالي فإنها لا تملك صفة التسلطية القهيرية التي تميز الطقس اللامعقول ، فلو حدث أن هذا الطقس الأخير لم يمارس مرة واحدة ، هدد المدافع المكبوب بالظهور ، ومن ثم فإن كل انقطاع يصاحب قلق ملحوظ . ولا ترتبط مثل هذه النتائج بـأى انقطاع في أداء الطقس المعقول ، قد يكون ثمة أسف على عدم الممارسة ، ولكنها ليست شيئاً يبعث على الخوف . فالواقع أن المرء يستطيع أن يتعرف دائمًا على الطقس اللامعقول من درجة الخوف الناشئة عن انتهائه على أى نحو من الأخاء .

ومن الأمثلة البسيطة على طقوسنا الدينوية المعوقلة المعاصرة عاداتنا التي درجنا عليها في تحية شخص آخر ، أو في تكريم فنان بالتصفيق ، أو في اظهار احترامنا له (٣) ، وغيرها كثيرة .

وليس الطقوس الدينية لا معقولة دائمًا بحال من الأحوال . (هي تبدو دائمًا لا معقولة – بالطبع – للملاحظ الذي لا يفهم معناها) . فمن الممكن أن يفهم الطقس الديني للأغتسال على أنه ذو معنى ، وعلى أنه تعبير عقلي عن نظافة داخلية غير مصحوبة بـأى عنصر تسلطى أو لا معقول ، وعلى أنه تعبير رمزى عن رغبتنا في الطهارة الداخلية التي نمارسها كطقس استعداداً لنشاط يتطلب التركيز التام والتركيز . وعلى هذا النحو أيضًا ، فإن طقوساً كالصوم ، وكاحتفالات الزواج الدينية ، ومارسة التركيز والتأمل ، مثل هذه الطقوس يمكن أن تكون طقوساً معقولة تماماً ، دون حاجة إلى التحليل ، باستثناء التحليل الذي يؤدي إلى فهم معناها المقصود .

(٣) هذه الطقوس ليست بالضرورة معقولة بالدرجة التي تظهرها بها هذه المنشآة . فمثلاً ، الطقوس المتعلقة بالوفاة ، يمكن أن تجد مركباً من العناصر لا المكبوبة اللامعقوله – قل هذا أو كثر – الدافعة إلى أداء هذا الطقس ، ومنها على سبيل المثال التعريض الزائف عن اللحد للعداء المكبوب الذي نضرمه لشخص ميت ، ورد الفعل ضد الخوف الشديد من الموت ، والمحاولات السحرية التي يبتليها المرء لحماية نفسه من هذا الخطر .

وكمما أن اللغة الرمزية التي نجدها في الأحلام وفي الأساطير عبارة عن
شكل خاص للتعبير عن الأفكار والمشاعر بصورة مستمدّة من التجربة الحسية ؛
فكذلك يمكن أن نعد الطقوس تعبيراً رمزاً عن أفكار المشاعر باتخاذ « الفعل »
وسيلة لهذا التعبير .

والاسهام الذي يستطيع التحليل النفسي أن يقدم به لفهم الطقوس هو
في بيان الجذور النفسية للحاجة إلى الفعل الطقوسي ، وفي التفرقة بين الطقوس
العهرية اللامعقولة ، وبين الطقوس التي هي تعبيرات عن ولاء مشترك لمثلنا
العليا .

فما هو الموقف الحالى فيما يتعلق بالجانب الشعائري من الأديان ؟ إن
الشخص المتدين يشارك في طقوس كنيسته المختلفة . وليس من شك أن هذه
السمة هي أكثر الأسباب دلالة للحضور إلى الكنيسة . ولأن الإنسان الحديث
لا تباح له سوى فرصة ضئيلة جداً لمشاركة الآخرين في أفعال العبادة ، فإن
أى شكل من أشكال الطقوس له جانبية هائلة حتى ولو كان منفصلاً تماماً
الانفصال عن مشاعر الإنسان اليومية وتعلّقاته التي لها أعظم الدلالة .

وهذه الحاجة إلى طقوس مشتركة يقدرها زعماء النظم السياسية التسلطية
حق قدرها ، فهم يقدمون أشكالاً جديدة للاحتجالات ذات اللون السياسي تشبع
هذه الحاجة ، وترتبط بها المواطن العادي بالعقيدة السياسية الجديدة . ولا يمارس الإنسان الحديث في الحضارات الديموقراطية كثيراً
من الطقوس الحافلة بالمعنى ، فلا عجب أن ان اتخدت الحاجة إلى ممارسة
الطقوس شتى الأشكال المتباعدة . فالطقوس المعقدة في المحافل الماسونية ،
والطقوس المتصلة بالتجليل الوطني للدولة ، والطقوس المعنية بالسلوك المهدب ،
وكثيراً غيّرها - ليست إلا تعبيراً عن هذه الحاجة للفعل المشترك ، ولكنها
كثيراً ما تكشف عن أملال المهدق الذي تتجه إليه العبادة ، وعن الانفصال
عن المثل العليا التي يعترف بها كل من الدين والأخلاق ، والجانبية التي

تتمتع بها المنظمات الداعية الى الاخاء ، كالانشغال بالسلوك السليم في كتب « الاتيكيت » - تعطى دليلا مقنعا على حاجة الانسان الحديث الى الطقوس ، والى ما تقسم به الطقوس التي ينديها من خراء .

ولا سبيل الى انكار الحاجة الى الطقوس ، ومع ذلك لا تلقى ما تستحقه من تقدير بين الجميع ، وقد يبدو اتنا أمام أحد هذه الامور الثلاثة : اما ان نصبح متدينين ، او ان ننغمض في ممارسة طقوس خالية من المعنى ، او ان نعيش دون اي اشباع لهذه الحاجة . ولو كان من اليسير ان نصطنع الطقوس . فلربما خلقت طقوس انسانية جديدة . قام بمثل هذه المحاولة المتحدثون باسم دين العقل في القرن الثامن عشر ، كما اقدم عليهما الكويكرز في طقوسهم العقلانية الانسانية ، وجريتها طوائف انسانية صغيرة . بيد انه من الحال تصنيع الطقوس . ذلك أنها تعتمد على المشاركة الحقيقية في قيم مشتركة . وبالدرجة التي تندمج فيها تلك القيم فتصبح جزءا من الواقع الانساني - يمكن أن تتوقع ظهور طقوس معقولة ذات معنى .

وحين ناقشنا معنى الطقوس ، لمسنا الجانب الرابع من الدين وأعني به جانب « دلالة الالفاظ وتطورها semantic » فالدين في تعاليمه وطقوسه يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التي نستعملها في الحياة اليومية ، اعني ، انه يتحدث بلغة رمزية . وجوهر اللغة « الرمزية » هو أن التجارب المباطنة ، تجارب الفكر والشعور ، يتم التعبير عنها وكانتها تجارب حسية . وكاننا « نتحدث » هذه اللغة ، على الأقل ونحن نائمين . بيد أن لغة الأحلام لا تختلف عن اللغة التي نستخدمها في الأساطير وفي التفكير الديني . فاللغة الرمزية هي اللغة العالمية الوحيدة التي عرفها الجنس البشري ، انها اللغة التي استخدمتها الأساطير منذ خمسة آلاف عام ، وهي اللغة المستخدمة في احلام المعاصرين . وهي نفس اللغة في الهند والصين ، وفي نيويورك وبارييس (٤) .

(٤) ثبت هذا الرأي اثنان جميلا جوزيف كامبل Joseph Campbell في كتابه المقيم : « المبطل ذو الالف وجه » (مؤسسة بولنجن ، ١٩٤٩) .

وفي المجتمعات التي كان همها الأول فهم التجارب المباطنة ، لم تكن هذه اللغة هي لغة الكلام فحسب ، بل كانت مفهوماً أيضاً . ومع أنها مازالت اللغة التي تحدث بها الأحلام في حضارتنا – إلا أنها لا تفهم إلا فيما ندر . ويختلف سوء الفهم هذا أساساً في النظر إلى مضامين اللغة الرمزية على أنها حوادث واقعية في عالم الأشياء بدلاً من اعتبارها تعبيراً رمزاً عن تجربة الروح . وعلى أساس من سوء الفهم هذا ، أخذت الأحلام على أنها تهويات لا معنى لها انتجها الخيال ، وأخذت الأساطير على أنها تصورات طفولية للواقع .

وكان فرويد هو الذي جعل هذه اللغة المنسية ميسرة لنا . وبجهوده في فهم لغة الأحلام فتح الطريق خصائص اللغة الرمزية ، وبين تركيبها ومعناها ، وبرهن في الوقت نفسه على أن لغة الأساطير الدينية لا تختلف في جوهرها عن لغة الأحلام ، وأنها تعبر له معناه عن تجارب ذات دلالة . وإذا كان من الحق أن تفسيره للأحلام والأساطير قد ضاق بمعالاته في دلالة المحافر الجنسي ، إلا أنه أرسى مع ذلك الأساس لفهم جديد للرموز الدينية في الأسطورة والعقيدة ، والطقس . وهذا الفهم للغة الرموز لا يؤدي إلى رجوع للدين ، وإنما يؤدي إلى تقويم جديد للحكمة العميقة الدالة التي يعبر عنها الدين في لغته الرمزية .

تبين الاعتبارات السابقة أن الاجابة على ما يشكل تهديداً للدين في يوم ما هذا تتحقق على الجانب الخاص من الدين الذي أشرنا إليه . والموضوع الكامن وراء الفضول المتقدم هو الاعتقاد بأن مشكلة الدين ليست هي مشكلة الله ، وإنما مشكلة الإنسان ، وما المصيغ الدينية والرموز الدينية سوى محاولات للتعمير عن ضروب معينة من الخبرة الإنسانية . والملهم هو طبيعة هذه الخبرات . وما نسق الرموز سوى المفتاح الذي نستطيع منه استخلاص الواقع الانسان الكامن وراءها ، ولسوء الحظ ، اهتمت المناقشة التي تركزت حول الدين منذ عصر التنوير بتاكيد الاعتقاد في الله أو إنكاره بدلاً من الاهتمام بتاكيد بعض المواقف الإنسانية أو إنكارها . وكان المسؤال : « هل تؤمن بوجود

«الله؟» هو السؤال الحاسم في أفواه المدينين، وكان انكار الله هو الموقف الذي اختاره أولئك الذين حاربوا الكنيسة. ومن البسيط أن نرى أن كثيرين مدن يعلنون إيمانهم باش هم في موقفهم الانساني عبادة أصنام، أو أنساب بلا إيمان، على حين أن بعض «الملحدين» المتحمسين ممن يكرسون حياتهم لصلاح حال البشرية، ولأعمال الأخاء والحب، يتخدون موقفاً دينياً عميقاً يتسم بالإيمان. وهكذا. فإن تركيز المناقشة الدينية على قبول رمز الله أو انكاره يسد الطريق على فهم المشكلة الدينية بوصفها مشكلة دينية، ويحول دون تنمية ذلك الموقف الانساني الذي يمكن أن نسميه موقفاً دينياً بالمعنى الانساني لهذه الكلمة.

وقد بذلت محاولات عديدة للاحتفاظ برمز الله، ولكن باعطائه معنى مختلف عن معناه في التراث التوحيدى monotheistic . ومن الأمثلة البارزة على هذا لاهوت اسبينوزا فهو باستخدامه لغة لاهوتية صارمة، يضع تمريفاً للله مؤداد في نهاية الأمر أنه لا وجود لله بالمعنى الذي يذهب إليه التراث اليهودي - المسيحي . فقد كان مايزال قريباً من الجو الروحي الذي يبدو فيه رمز الله أمراً لا غنى عنه، بحيث لم يدرك أنه ينفي وجود الله في حدود تعريفه الجديد.

ويستطيع المرء أن يلمس محاولات مشابهة للاحتفاظ بكلمة الله في كتابات عدد من اللاهوتيين وال فلاسفة في القرن التاسع عشر والقرن الحالي ، ولكن مع اعطائها معنى يختلف اختلافاً أساسياً عن المعنى الذي فهمه أنبياء العهد المقدس أو رجال اللاهوت اليهود والمسيحيون في العصر الوسيط . ولا حاجة إلى العراك مع أولئك الذين يحتفظون برمز دلالته دلالة تاريخية في جوهرها . والصراع أنها محاولة مصطنعة للاحتفاظ برمز دلالته دلالة تاريخية في جوهرها . والصراع الحقيقي ليس بين الاعتقاد في الله وبين «الالحاد» ، بل بين موقف انساني ديني وبين موقف هو والمورثية سواء ، بغض النظر عن كيفية التعبير عن هذا الموقف ، أو كيفية تمويهه - في الفكر الوعي .

وحتى من وجهة النظر التوحيدية المصرف ، يشكل استخدام كلمة «الله» مشكلة . فالكتاب المقدس يصر على الا يحاول الانسان أن يصنع صورة للله في اي شكل . ولا شك ان أحد جواب هذه الوصيية نوع من التحرير الذى يحافظ على هيبة الله . وثمة جانب آخر وهو فكرة ان الله رمز لشكل ما فى الانسان ، ومع ذلك فهو ما ليس عليه الانسان . انه رمز لواقع روحي نستطيع ان نسعى لتحقيقه فى انفسنا ، ومع ذلك لا نستطيع ان نصله أبدا . او نضع له تعريفا . فالله اشبه بالأفق الذى يقيم الحدود لرؤيتنا . وقد يبدو للعقل الساذج شيئا حقيقيا يمكن الامساك به ، بيد ان الجرى وراء الأفق هو جرى وراء سراب . فعندما تتحرك ، يتحرك الأفق ، وحين تتسلق كثبا منخفضا ، يتسع الأفق ، ولكنه يظل حدا ، ولا يصبح أبدا « شيئا » يمكن أن نمسك به . وفكرة ان الله لا يمكن تعريفه تعبير عنها تعبيرا واضحا المقصلة الواردة فى الكتاب المقدس عن الوحي الذى أوحى به الله لموسى . فموسى الذى عهد إليه بأن يخاطب بنى اسرائيل ، وأن يقودهم من حياة الأسر إلى الحرية ، ومع معرفته بروح العبودية والوثنية التى عاشوا فيها ، قال الله : ها أنا أتي إلى بنى اسرائيل وأقول لهم : الله أباكم أرسلنى إليكم . فإذا قالوا لي ما اسمه فماذا أقول لهم . فقال الله لموسى أهيه الذى أهيه I Am that I Am ، وقال : « هكذا تقول لبني اسرائيل أهيه AM I أرسلنى إليكم » (٥) .

ويزداد معنى هذه الكلمات وضوحا اذا أمعنا النظر فى النص العبرى ، فعبارة « أهيه الذى أهيه » (ehje asher ehje) يمكن أن تترجم ترجمة «I am being that I am being» أصبح فى صيغة الفعل المستخدمة فى الأصل فقد مثال موسى الله عن اسمه لأن الاسم شيء يمكن للانسان أن يدركه وأن يجدده . والله خلال قصة الخروج كلها قد تنازل بدافع من الحب للحالة الفطالية الوثنية التى كان عليها بنو اسرائيل ، وكذلك يتنازل أيضا حين يخبر موسى

(٥) سفر الخروج ٣ : ١٢ - ١٤

باسمه . ولكن ثمة سخرية عميقة في هذا الاسم . فهو يعبر عن كونه مختلفاً عن أن يكون شيئاً متناهياً يمكن تسميته كما تسمى الأشياء . وكان من الممكن أن ينقل النص نقلأً دقيقاً لو ترجم على هذا النحو : « اسمى هو اللا مسمى »
«My name is Nameless»

ونحن نجد في تطور اللاهوت المسيحي والمسيحي محاولات متكررة للوصول إلى تصور أنقى للله وذلك بتجنب أية شائبة من الوصف الإيجابي أو تعريف الله (أفلوطين ، ابن ميمون) . وكما يقول الصوفى الألماني الكبير مايسنر أكهاارت : « ما يقول عنه الإنسان أنه الله ، ليس هو الله ، وما لا يقوله المرء عنه ، فإنه أصدق مما يثبته عنه » (٦) .

فإذا مضينا في وجهة النظر التوحيدية إلى نتائجها المنطقية لم يكن من الممكن قيام جدل حول طبيعة الله ، وما من إنسان يمكن أن يدعى أية معرفة بالله تؤهله لنقد الآخرين أو ادانتهم ، أو الزعم بأن فكرته عن الله هي الفكرة الوحيدة الصحيحة . وقد كان للتعصب الدينى الذى تتسم به الأديان الغربية ، والذى ينبثق من مثل هذه المزاعم ، وينبع من الافتقار إلى الإيمان أو الافتقار إلى الحب - إذا تحدثنا من وجهة النظر النفسانية - كان لهذا التعصب اثر مدمر على التطور الدينى - فقد أدى إلى شكل جديد من أشكال الوثنية ، اذ أقيمت صورة للله - لا من الخشب أو الحجارة ، بل من الكلمات ، ليعبدوها الناس في هذا المحراب . وهذا الانحراف عن التوحيد ، انتقاده اشعياء بهذه الكلمات :

« يقولون لماذا صمنا ولم تنظر ، نزلنا أنفسنا ولم تلاحظ ، ما انكم في يوم صومكم توجدون مسرة ، وبكل أشغالكم تسخرون »

« ها انكم للخصوصة والنزاع تصومون ، ولتضربوا بكلمة الشر : لستم تصومون كمااليوم لتسمع صوتكم في العلاء ٠

« امثل هذا يكون صوم اختياره ٠ يوما يذلل الانسان فيه نفسه ، يعني كالأصلة رأسه ويفرش تحته مسحا ورمادا ؟ هل تسمى هذا صوما ويوما مقبولا للرب ؟

« أليس هذا صوما اختياره ؟ حل قيود الشر ، فك عقد النير ، واطلاق المسحوقين احرارا وقطع كل نير ؟

« أليس أن تكسر للجائع خبزك ، وأن تدخل المساكين الثنائيين إلى بيتك ؟ اذا رأيت عريانا أن تكسوه ، وأن لا تتغاضى عن لحمك ؟

« حينئذ ينفجر مثل الصبح نورك ، وتنبت صحتك سريعا ، ويسيير برك أمامك ، ومجد الرب يجمع ساقتك » (٧) ٠

والعهد القديم ، وخاصة القسم الخاص بالأنبياء ، معنى بالجانب السلبي ، أي محاربة الوثنية ، قدر عنايته بالجانب الايجابي ، وهو الاعتراف بالله . فهل لأنزال « نحن » معنيين بمشكلة الوثنية ؟ نحن لا نبدى مثل هذا الاهتمام لا اذا وجدنا بعض « البدائيين » عاكفين على عبادة أصنام من الخشب والحجارة . فنحن نتصور أنفسنا أسمى كثيرا عن مثل هذه العبادة ، وإننا حللنا مشكلة الوثنية لأننا لا نرى أنفسنا عابدين لأى رمز تقليدي من رموز الوثنية ، ونسى أن جوهر الوثنية لا يكون في عبادة هذا الصنم أو ذاك ولكنه موقف انسانى معين . ويمكن أن يوصف هذا الموقف بأنه تأليف للأشياء ، أو لظاهر جزئية من العالم ، وبأنه خضوع الانسان مثل هذه الأشياء ، في مقابل موقف يكرس فيه الانسان حياته لتحقيق أسمى مبادئ الحياة ، مثل الحب

(٧) اشعياء ٥٨ : ٣ - ٨

والعقل ، مستهدفاً أن يصبح ما هو بالحقيقة (أو الامكان) ؟ عنى كائناً خلق مشابهاً للاله . فليست التماثيل المصنوعة من الخشب والحجارة هي وحدها الأحقنام . الكلمات يمكن أن تصبح أصناماً ، والآلات يمكن أن تصبح أصناماً ، والزعماء ، والدولة ، والسلطان ، والجماعات السياسية يمكن أن تكون ذلك . بل إن العلم ورأي الناس يمكن أن يصبحاً أصناماً ، والله نفسه أصبح وثنا بالنسبة للكثيرين .

وإذا لم يكن من الممكن للإنسان أن يصدر أقوالاً صحيحة عن الإيجابي ، عن الله ، فإنه من الممكن أن يصدر مثل هذه الأقوال عن السلبي ، عن الأصنام . لم يحن الوقت للكف عن الجدل حول الله ، والاتحاد – بدلاً من ذلك – في امامة اللثام عن إشكال الوثنية المعاصرة . فالليوم لم يعد « بعل » و « عشتروت » هما اللذان يهددان أثمن ممتلكات الإنسان الروحية ، وإنما تاليه الدولة والمقدمة في البلاد التسلطية ، وتاليه الآلة والنجاح في حضارتنا . وسواء كنا متدينين أم لم نكن ، وسواء اعتقدينا في ضرورة قيام دين جديد ، أم في دين بغير دين ، أم في استمرار التراث اليهودي – المسيحي فإننا بقدر اهتمامنا بالجوهر لا بالأصداف الخارجية ، وبالتجربة لا بالكلمة ، وبالإنسان ، لا بالكنيسة ، نستطيع أن نتحدى في استنكار حازم للوثنية ، وربما وجدنا في هذا الاستنكار من الإيمان المشترك ما يزيد على آية أقوال إيجابية عن الله . ولكننا سنجد بالتأكيد مزيداً من التواضع والحب الأخوي .

الفهرس

صفحة

تحليل تحليل ٣

الفصل الأول :

المشكلة المشكلة ٧

الفصل الثاني :

فرويد ويونج فرويد ويونج ١٥

الفصل الثالث :

تحليل لأنماط من الخبرة الدينية تحليل لأنماط من الخبرة الدينية ٢٥

الفصل الرابع :

المحلل النفسي بوصفه طبيبا للروح المحلل النفسي بوصفه طبيبا للروح ٦١

الفصل الخامس :

هل التحليل النفسي تهديد للدين هل التحليل النفسي تهديد للدين ٩٠

رقم الایداع بدار الكتب ٧٧/٢٨٠٦
الترقيم الدولى ٩٧٧ - ٧٥٧ - ٧٩

دار غريب للطباعة
١٢ شارع نوبار (لاظوغلى - القاهرة)
تليفون : ٢٢٠٧٩

الناشر

مَكَبَّةُ غَرِيبٍ

١٣ شارع كامل صدقي (البغالة)

الثمن ٤٥ قرشاً

دار غريب للطباعة

١٢ شارع نوبار (لازونجي - القاهرة)

تليفون : ٢٢٠٧٩